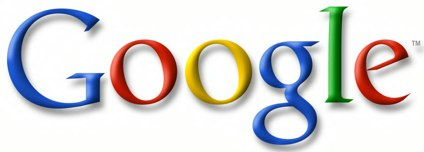
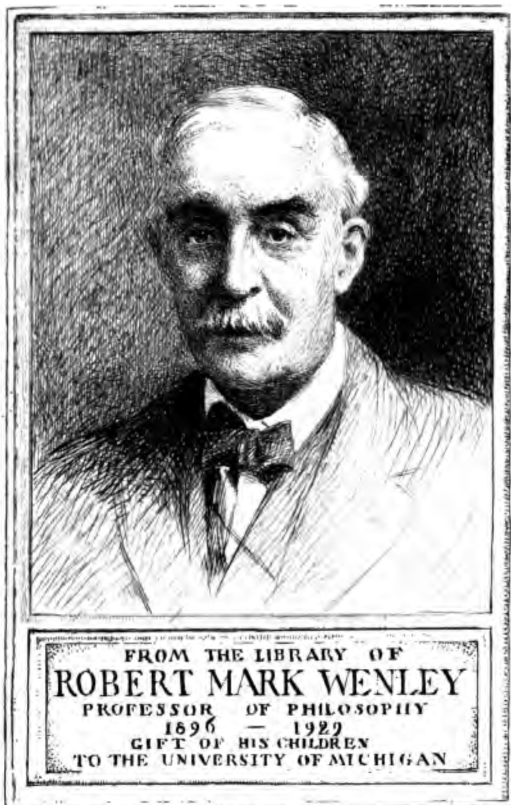



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

ÉTUDES DE MÉTAPHYSIQUE RELIGIEUSE

LE SURNATUREL

PAR

C. I. BLANCHE



PARIS

VICTOR PALMÉ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DE GRENELLE-SAINT-GERMAIN, 25

MDCCCLXXII

LE SURNATUREL

AUXERRE. — IMPRIMERIE DE G. PERRIQUET.

ETUDES DE MÉTAPHYSIQUE RELIGIEUSE

LE

SURNATUREL

PAR

C. I. BLANCHE



PARIS

VICTOR PALMÉ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DE GRENELLE SAINT-GERMAIN, 25

MDCCCLXXII

1872

Le livre que je viens offrir au public était destiné à paraître au temps où siégeait le Concile du Vatican. Ce n'est pas une œuvre de polémique conciliaire, mais il a été écrit au milieu de l'agitation intellectuelle causée par ce grave événement. J'ajoute qu'il a été inspiré, dans tout le cours de sa composition, par la pensée qui a manifestement présidé à la convocation de ces hautes assises de l'humanité.

L'Eglise, en effet, ne s'assemble de la sorte qu'aux heures de suprême danger, à la veille des grandes crises qui menacent de l'engloutir et d'entraîner avec elle les sociétés dont elle a en main les plus importants intérêts. Quel est donc

le danger qui menace si gravement le monde chrétien, que l'Eglise ait jugé nécessaire de le conjurer par un Concile? Ce n'est pas, comme en d'autres temps, une de ces erreurs définies qui, sous le nom d'*hérésies*, s'infusaient dans les consciences, et y rendaient inutile, pour le salut des âmes, ce qui pouvait y rester encore de bonne et saine lumière. On ne sait même si l'on peut appliquer le terme général d'*erreur* à ce mal que l'Eglise a reconnu dans nos sociétés. Car *erreur* ne signifie pas privation absolue de toute lumière, mais seulement fausse lumière sur quelque point. Tandis que le présent mal est à la fois perte de toute erreur et de toute vérité. C'est le rejet complet de ce qui constitue le plus haut aliment des intelligences; c'est la dénudation des âmes portée à un excès qui ne s'était encore vu en aucun temps, même aux plus mauvais jours du paganisme antique. Ce mal, inconnu sur une pareille échelle, cette immense plaie de notre époque est l'*Incrédulité*.

Il y a toujours eu des incrédules. Il n'y avait jamais eu de sociétés incrédules. Les législateurs de tous les temps ont jugé qu'il n'y a pas de société organisée possible sans une religion positive quelconque. Ils ont vu là une loi absolue de la nature humaine. Nos législateurs modernes

ont aboli cette loi de nature. Ils ont posé en principe que les religions ne doivent avoir aucune part dans la gouverne des hommes; ils ont constitué des sociétés incrédules, et ont fait de l'incrédulité légale la base même du droit public.

Depuis un siècle que le mal s'est déchaîné comme un torrent sur le monde, l'Eglise n'a pas cessé de le signaler, déclarant que nulle société fondée sur pareille base ne peut subsister. Elle n'a fait que redire dans le langage de la sagesse divine ce que la sagesse humaine, même la plus vulgaire, n'avait cessé de répéter en tout temps. Nos sages ont répudié l'une et l'autre sagesse. Ils en ont fait une nouvelle qui a obtenu un merveilleux succès. Il semble que rien n'ait encore été fait de plus grandiose et de mieux réussi pour la ruine des âmes et l'écroulement des sociétés.

C'est pour combattre ce débordement inoui de l'incrédulité que l'Eglise s'est assemblée, au moment marqué par cette Sagesse suprême qui seule connaît les temps propices à ses desseins. Le Concile du Vatican n'a pas eu d'autre raison d'être; et tout catholique, désireux alors de prendre part à ce grand combat contre l'ennemi des âmes, n'a pu que chercher à s'unir de foi et

de dessein avec l'auguste assemblée. Telle a été ma préoccupation constante en écrivant le présent livre contre l'incrédulité.

Ce qu'écrivent les hommes est bien peu de chose contre un mal de cette grandeur. Si peu de chose, qu'il n'est peut-être pas sans présomption de songer même à écrire. Ce n'est tout au plus qu'un faible appoint à une action plus grande. Les œuvres humaines par elles-mêmes sont impuissantes à arrêter le torrent. Il est irrésistible : il doit entraîner et soumettre le monde, même l'Eglise. Ainsi le proclament les adeptes de l'*esprit moderne*. Et ils ont raison. Ils sont dans la logique, parce qu'ils ne tiennent compte que des forces humaines. Mais il y en a de plus grandes qu'ils ne voient pas, et qui leur donnent tort. L'Eglise en est une. Elle a précisément pour mission de lutter contre toutes les plaies morales de l'humanité, et en particulier contre l'incrédulité, qui est la plus grande de toutes. Nous venons de la voir à l'œuvre dans un de ses plus mémorables combats.

Ce que l'homme doit perdre pour devenir incrédule, c'est la juste notion de l'autorité. Toute croyance est un acte de dépendance envers quelqu'autorité. Lorsque égaré dans la campagne

je crois le bon paysan qui me remet dans ma route, la confiance que je lui donne est un acte de dépendance envers lui ; il est pour moi une autorité dans ce moment-là. Il en est de même en toute croyance. Ne pas croire à certaine chose, c'est ne pas se soumettre à une certaine dépendance ; c'est méconnaître une certaine autorité. Ne croire à rien, si c'est possible, c'est rompre avec toute autorité. Il y a des degrés dans cette chose que nous appelons l'*autorité* : c'est une hiérarchie où ce qui est moindre est nécessairement subordonné à ce qui est plus grand. De telle façon qu'on ne saurait supprimer une autorité quelconque sans supprimer toutes celles qui en dépendent.

L'incrédule, qui ne croit à aucune religion, rejette ce qu'il y a de plus haut parmi les hommes en fait d'autorité. Il rejette par cela même toute autorité moindre ; et, dès lors, il n'y a plus d'autorité pour lui. Or, nul gouvernement n'étant possible sans une autorité quelconque, on conçoit ce principe élémentaire de toute législation qu'il n'y a pas de société possible sans religion ; et il est clair, de clarté géométrique, qu'une société incrédule est absolument ingouvernable et ne peut subsister dans cet état d'incrédulité. Il n'y a pour elle d'autre alternative

qu'une destruction complète, ou une régénération complète. Il faut donc, pour guérir la plaie de l'incrédulité, relever dans les intelligences la notion perdue de l'autorité. C'est en cela que consiste la tâche de l'Eglise catholique, tâche à laquelle ne suffisent ni les livres, ni les autres religions, ni aucune des œuvres humaines.

Jamais encore l'incrédulité n'avait envahi des nations entières au point d'exclure absolument toute religion de leur gouverne. Jamais, par conséquent, la notion de l'autorité ne s'était effacée des intelligences au degré où nous le voyons aujourd'hui. De là vient que le besoin de relever cette notion, de définir l'autorité, d'en indiquer la source, besoin à peine senti dans le temps passé, est devenu, au contraire, la nécessité impérieuse de notre époque.

L'Eglise s'est assemblée dans le but bien manifeste de satisfaire à cette nécessité. Le Concile du Vatican avait à peine commencé ses travaux, que les circonstances l'obligeaient à se dissoudre. Mais l'essentiel de son œuvre est achevé. Il a défini l'autorité, et a rendu aux âmes le fil perdu qui les y doit rattacher.

Une immense clameur de répulsion a répondu

à cet acte de souveraine sagesse. Il n'en pouvait être autrement dans nos sociétés si profondément atteintes du mal attaqué par le Concile. Le mal ne serait pas mal s'il ne luttait contre le remède. La libre-pensée n'a aucun doute que ce prétendu remède n'ait produit le contraire de l'effet attendu. Et, à dire la vérité, si les esprits sensés conçoivent que pour guérir de l'incrédulité il soit nécessaire de revenir à une saine notion de l'autorité, il est peut-être plus difficile, même pour bon nombre de fidèles, de concevoir et d'admettre qu'une simple définition donnée par l'Eglise puisse être le remède efficace du mal. Il y a cependant là un fait de haute Providence qui ne semble pas trop au-dessus de la portée de notre faible raison.

Le Maître qui nous enseigne par l'organe de l'Eglise ne se borne pas à nous donner le précepte ; il a toujours soin d'y ajouter la démonstration, sans laquelle tout précepte reste stérile et ne produit que peu ou point de persuasion dans les intelligences. Car l'humanité est une école qui ne peut se passer d'un enseignement continuel ; et l'homme est ainsi fait que, dans toute école, petite ou grande, il ne peut être persuadé, même des vérités les plus certaines et les plus manifestes, si la preuve ne vient appuyer le précepte.

Il ne lui servirait de rien d'apprendre de l'Eglise que nulle nation ne peut subsister sans une autorité religieuse supérieure à toute autorité humaine, s'il n'en avait la preuve dans l'écroulement des nations qui répudient une semblable autorité; et, la preuve étant donnée, s'il a des yeux pour voir, et une intelligence pour comprendre, il jugera que le plus grand de ses devoirs, au moins comme citoyen de la nation menacée, est de faire acte de soumission à cette autorité. Tout ce qu'a dit l'Eglise dans son dernier concile se résume à ce simple enseignement. Quelle preuve en donnera le Maître pour persuader les hommes?

La preuve, hélas! ne s'est pas fait attendre. Le jour même où ce grand enseignement était donné, un orage, depuis longtemps contenu, éclatait sur le monde. Une grande nation aveuglée allait se précipiter dans l'abîme que depuis cent ans elle ne cesse de creuser sous ses pas. C'était la plus incrédule des nations, la plus coupable de désertion envers cette souveraine autorité montrée par le Concile.

Elle est tombée, la grande nation; d'autres, coupables des mêmes égarements, tomberont après elle; et ainsi devra tomber toute société

qui n'a ni foi ni loi. C'est le Maître de l'école des nations qui fait à sa façon la démonstration des vérités qu'il leur enseigne. Et nul ne saurait dire jusqu'où devra aller la ruine des unes ou des autres pour que la démonstration soit jugée suffisante. Il est sûr qu'elle sera hautement profitable à quelques-unes, sinon à toutes. Le sera-t-elle, du moins, à la grande Incrédule qui sert en ce moment d'exemple à l'appui du précepte? Ayons-en l'espérance. « *Dieu ne châtie de la sorte que les nations qu'il veut sauver.* » Grande parole du plus grand cœur français de notre époque.

Il est vrai que le spectacle de la France au lendemain de ses incomparables catastrophes n'est pas fait pour encourager ces espérances. Elle n'est pas moins qu'auparavant la France du philosophisme et de la révolution, toujours prête à se donner une autorité d'aventure pour en faire l'objet de ses fureurs à première occasion. C'est toujours la France condamnée à des bouleversements continuels jusqu'à extinction finale. La pensée s'épouvante à supputer les épreuves qui l'attendent encore; et c'est la grandeur même de ces épreuves inévitables qui doit faire la grandeur de nos espérances.

En présence des ruines de la patrie, combien

de cœurs émus, dans cette masse corrompue qui fut jadis la noble société française, ne se sont-ils pas déjà courbés, humiliés sous le coup de la haute Main qui frappe? Combien d'autres, revenus de leurs chimères, ne restent-ils pas chancelants, incertains, prêts à passer, au moindre souffle, de l'incrédulité à la foi? Qui peut dire combien ils sont, et combien grandira leur phalange à mesure que croîtront les maux de la patrie? Qui connait ce travail latent, invisible, qui s'opère dans les consciences? C'est l'œuvre et le secret du Maître; c'est l'action cachée du remède sur les sources mêmes de la vie spirituelle. Nous n'en verrons l'efficacité que le jour où il se sera fait de la sorte une France croyante, assez forte pour s'imposer à cette France incrédule qui s'écroule. S'il n'en doit pas arriver ainsi, c'est que la nation française est devenue inguérissable: elle n'est plus possible dans la famille des nations, et nos espérances sont vaines.

On est enclin, en dehors de ce qui forme actuellement l'élément religieux de la France, à accuser de tous nos maux, d'une part, le régime qui vient de faire une chute si lamentable, d'autre part, les bas-fonds de la pensée humaine, ces fanges du matérialisme qui ont tout récemment frappé d'épouvante le monde incrédule lui-même. Ce

sont là des illusions de l'incrédulité. L'Empire s'est trouvé être, au lendemain de nos interminables révolutions, le seul régime digne de la France impie et révolutionnaire, telle que l'ont faite ses maîtres du siècle passé. Il est la conséquence et non le principe de nos vices constitutionnels. Rien ne prouve jusqu'ici que la France en mérite un meilleur ; et qui oserait dire que l'histoire ne reconnaîtra pas au souverain déchu au moins le grand mérite d'avoir retardé de vingt ans l'agonie nationale à laquelle nous assistons ?

Quant à ces fanges sociales dont la pensée seule nous remplit de dégoût et d'effroi, elles ne constituent pas notre plaie. Elles n'en sont que les plus abjects produits. Ce sont des déjections qui ne cesseront pas d'abonder de plus en plus, quelque soin que l'on prenne d'en purger la société, tant que la plaie qui les fournit ne cessera pas d'aller de mal en pire.

Cette plaie, c'est l'incrédulité qui nous a fait exclure la religion de nos codes, de nos conseils, de nos académies, de nos écoles, de nos familles, de nos consciences individuelles ; c'est cette science athée qui fait notre orgueil et qui vient de nous infliger de si dures humiliations nationales ;

c'est cette indifférence universelle des âmes en présence de leurs plus palpitants intérêts ; c'est enfin cette philosophie déiste et prétendue spiritualiste, qui nous fait un Dieu de sa façon, et jette l'anathème sur tout ce qui est culte et autorité.

Cette philosophie, qui, à un court moment, n'a pas été sans mérite, lorsqu'on a pu croire qu'elle annonçait le réveil de l'esprit chrétien, est, sans contredit, la forme la plus pernicieuse qu'ait revêtue l'incrédulité dans notre siècle. C'est elle qui nous enseigne *comment finissent les dogmes*, et ce qu'il faut faire pour qu'ils finissent. Le temps est venu d'apprendre comment finissent les nations où les dogmes ont fini.

Cette incrédulité a tout envahi en haut comme en bas de la société : c'est elle qu'il faut signaler et battre en brèche comme la plaie capitale et mortelle de notre France. Il ne s'agit plus seulement du salut des âmes individuelles, mais du salut de la patrie ; et le patriotisme sera, espérons-le, pour un grand nombre, l'aiguillon qui les ramènera à la foi de nos pères.

Toutes les philosophies incrédules, inspirées de la révolution française, s'éteignent en ce moment,

parce que cette révolution se meurt visiblement, malgré tous les efforts qu'elle tente encore pour tirer le pays de l'abîme qu'elle a elle-même creusé. Elle s'est condamnée à y tomber et à y périr dès le premier jour où elle s'est déchaînée sur la France. Nous assistons à ses dernières convulsions; et rien au monde, qu'une immense confiance en la miséricorde divine, ne peut nous donner l'espérance qu'elle n'entraînera pas dans sa chute la patrie tout entière.

Une philosophie nouvelle pour notre génération ne peut manquer de surgir des décombres intellectuels qui couvrent notre pays, aussi bien que les décombres matériels. C'est cette philosophie qui expliquera aux hommes comment les nations se relèvent, quand les dogmes y renaissent.

Quelqu'infime que soit l'action des hommes dans ces grandes crises de l'Humanité, tout Fidèle n'en doit pas moins son tribut de bonne volonté à l'œuvre de renaissance chrétienne qui se prépare. J'apporte le mien en livrant à la publicité le fruit de mes études sur la Philosophie de l'Eglise.

Tripoli de Syrie, 11 septembre 1871.



LE SURNATUREL

CHAPITRE PREMIER.

INTRODUCTION.

Ce qu'il faut entendre par la Fin, le Bien, l'Ordre, la Sagesse, la Vérité.— De la confusion des intelligences humaines et du vice des méthodes philosophiques. — L'Église catholique et la libre-pensée.

Il est de sens universel parmi les hommes que tout ce qui existe a sa raison d'être. Tout, depuis le grain de poussière jusqu'à la plus parfaite créature que nous puissions imaginer, est en vue de quelque chose, c'est-à-dire a une fonction à remplir, un but à atteindre ; et il y a en chaque chose existante une tendance manifeste à remplir sa fonction, à atteindre son but. *La nature ne fait rien en vain.* Nulle voix ne s'élève pour contester ce

principe, qu'on exprime encore en disant que toute chose a une Fin et tend à sa Fin.

La fin d'une chose est donc le terme de sa tendance : c'est la fonction, le but qui lui est assigné. C'est ce *quelque chose* en vue de quoi elle existe... En un mot, c'est *sa raison d'être*.

L'homme ne peut, sans faire violence à sa raison, concevoir une chose qui n'ait pas une fin déterminée. On peut dire que sa vie entière est une perpétuelle investigation sur la fin des choses qui l'entourent. Pourquoi ceci? A quoi sert cela? Il ne saura peut-être jamais dire à quoi sert le reptile qui le glace d'effroi, le caillou qui roule dans le torrent, ou cet autre caillou qui voyage dans l'espace, et vient parfois s'enflammer sur sa tête : preuve de son ignorance, de sa faiblesse. Mais rien ne peut ébranler en lui la certitude que tout sans exception tend à une fin.

Les sciences humaines ont chacune leur fin particulière, leur *objet final* ou simplement leur *objet*. L'étendue est l'objet de la géométrie; la médecine a pour fin ou pour objet de guérir les hommes; l'agriculture, de les nourrir. Le chat qui guette sa proie a *une fin;* il tend à vivre. Le lait qui inonde les mamelles d'une mère, au moment précis où

elle vient d'enfanter, a sa *raison d'être.* Il n'était pas l'instant d'avant. Pourquoi a-t-il paru? A quoi sert-il? Répondez, vous aurez dit sa fin.

La fin veut les moyens. Aussi toute chose porte en soi, outre une certaine tendance vers sa fin, les moyens suffisants pour l'atteindre, c'est-à-dire pour acquitter sa fonction. Lorsque rien ne lui manque à cet effet, elle a toute la perfection qui lui est due, on dit alors qu'elle est *bonne* ou *bien.* Si elle est en défaut et qu'elle n'atteigne pas son objet, elle est imparfaite ; elle est *mauvaise* ou *mal.* Qu'est-ce qui fait donc le *bon* ou le *bien* d'une chose? C'est sa perfection à l'égard de sa fin. Cette fin elle-même, lorsqu'elle est atteinte, est une nouvelle chose, qui n'entre dans l'existence que pour une nouvelle fin. Elle sera *bonne* ou *bien* à son tour si elle a tout ce qu'il faut pour y parvenir, si elle a sa perfection ; et elle ne l'a qu'à la condition que la première chose ait eu également la sienne. Celle-ci n'est *bien* ou *bonne* que pour le *bien* de celle-là : c'est sa raison d'être. De sorte que la fin d'une chose donnée est nécessairement le *parfait* ou le *bien* de quelqu'autre chose. Et on peut dire aussi que la fin d'une chose donnée est le bien de cette même chose. Le pain est fait pour donner le sang au

corps. La fin du pain est donc le bien du sang. Mais cette même fin est aussi le bien du pain, puisque c'est en vue d'elle qu'il a son genre de perfection. Et comme ceci a lieu à quelque point qu'on se place dans l'enchaînement des êtres, on dit en principe absolu, sans exception possible, que *la fin de toute chose est le Bon ou le Bien.*

Pour se pénétrer de ce principe, il faut avoir soin de ne pas entendre le mot *bien* dans telle ou telle acception restreinte : *le Bien moral*, *le Bien physique* ou autre ; mais dans son acception universelle : le BIEN, c'est-à-dire la perfection voulue dans une chose pour atteindre sa fin.

Ainsi entendu, le *Bien* est en toute chose, puisque toute chose a une fin. Il est même dans les actions criminelles des êtres intelligents. Le scélérat qui tue son prochain a un but, une fin, en commettant cette action. Il convoite sa bourse, assouvit une vengeance, une passion quelconque. Son action accomplie, il a atteint sa fin, c'est-à-dire la satisfaction qu'il désire, le *bien* particulier auquel il tend. Mais cette fin obtenue, le crime commis est une chose de nouvelle existence. On ne peut admettre qu'elle n'ait pas une fin à son tour. Ne me demandez pas laquelle. Je puis ne pas le savoir.

Mais, si vous en doutez, voyez le mouvement qui se fait autour d'elle. Elle produit quelque chose; elle a des conséquences, des résultats. Elle a une *fin;* elle a en soi cette perfection voulue pour l'atteindre; c'est là ce qui fait *son bien* à elle; et il en sera de même de la fin de cette fin, et ainsi de suite. La fin du criminel est *un bien* de même ordre que la fin du chat saisissant sa proie. Il y a là sans doute une atteinte portée à un ordre particulier : à l'espèce humaine, à l'espèce souris ou moineau, mais non à l'ordre universel, qu'il n'est donné de troubler à nulle créature. Sans chercher à pénétrer ici les profondeurs de cette vérité, on peut déjà pressentir le sens rationnel de cette pensée si fréquente dans les écrits chrétiens, et dans les monuments les plus sains de l'antique philosophie, que de tout mal résulte nécessairement un bien; que Dieu sait toujours tirer le bien du mal. Le vulgaire dit aussi : A quelque chose malheur est bon. C'est toujours exprimer sous des formes variées le grand principe que *la fin de toute chose est le bien.*

J'ai dit plus haut : *ordre particulier, ordre universel.* Il faut définir l'ordre. Toute chose est composée de parties (Dieu seul est simple : nous

ne parlons que de ce qui n'est pas Lui). Pour qu'une chose puisse atteindre sa fin, il faut que chaque partie y concoure pour son compte particulier. On conçoit qu'à cet effet une certaine disposition soit nécessaire entr'elles. C'est cette disposition qui constitue *l'ordre* de la chose. Nous disons donc que l'ordre est cette disposition des parties qui rend l'ensemble apte à atteindre sa fin. Adapter une chose à sa fin, c'est disposer ses parties convenablement à cet effet. S'il y a défaut dans cette disposition des parties, la chose n'est pas adaptée à sa fin, elle n'est pas dans *l'ordre*. Ainsi, l'homme qui se propose de guérir ses semblables, sans expérience ni instruction médicales ; le scélérat qui médite un crime sans être pourvu des moyens de le perpétrer ; le chat qui guette sa proie sans griffes pour la saisir, ne sont pas des choses convenablement adaptées à leur fin ; elles ne sont pas dans *l'ordre,* parce qu'il y a vice de disposition dans les unes ou les autres de leurs parties.

Or, ces choses ne sont adaptées à leur fin que par l'effet d'une cause agissant suivant certaine règle toujours tirée de la fin assignée à ces choses. Ainsi l'artisan, à qui il est commandé de faire un objet de son industrie, disposera les parties de cet

objet d'après une *règle* déduite de l'usage auquel il est destiné. La fin est la *règle* ou la source de la *règle*. Un homme *règle* ses études d'après la carrière à laquelle il se destine, et qui est la fin même de ces études. Il *règle* ses habitudes, son train de vie, ses actions physiques, morales ou autres, d'après des fins variées. Toujours c'est la fin qui fournit la *règle*. Et il n'en saurait être différemment dans les choses de l'univers, quoi qu'en dise une philosophie égarée, qui nie la finalité des causes, par la raison très simple qu'elle refuse une cause intelligente à cet univers. Mais je ne discute ici aucun système; je me borne à poser les définitions de la philosophie chrétienne.

Régler une chose, c'est donc disposer ses parties pour l'adapter à sa fin ; c'est la mettre dans *l'ordre;* c'est, en un mot, *ordonner* cette chose. Une chose ainsi *ordonnée* peut être exposée à sortir de l'ordre. On conçoit qu'une action soit nécessaire pour l'y maintenir : c'est ce qu'on appelle *gouverner*.

Ordonner, *gouverner* sont donc les termes par lesquels nous exprimons l'action de rendre et de conserver les choses aptes à atteindre leur fin et de les conserver telles. Rigoureusement applicables à tous les cas possibles, ces termes sont surtout en usage

lorsqu'il s'agit de ces choses particulières qu'on appelle les sociétés humaines ; et nulle autre chose, en effet, n'est mieux faite pour servir d'exemple à ceux qui veulent saisir avec précision le sens des mots dont nous cherchons ici à fixer la valeur. Ce que se propose avant tout une pareille société, c'est de se maintenir dans l'existence : voilà sa fin, voilà son *bien*. Tout chez elle doit être disposé en vue de ce *bien ;* voilà sa règle. Et si, en effet, tout y est réglé de telle sorte que ce *bien* lui soit assuré, elle est dans *l'ordre ;* elle possède *l'ordre ;* et, aussi longtemps qu'elle est maintenue dans *l'ordre,* elle est *gouvernée.* Si cette société se propose quelque chose de plus que sa simple conservation dans l'existence ; si elle veut être ceci ou cela ; être conquérante, être puissante, être civilisée, être industrielle, etc., on conçoit que, la fin variant, les règles de l'ordonnance et du gouvernement varieront également.

Si maintenant on se demande comment il est possible d'adapter convenablement à sa fin cette chose appelée société, de la mettre dans l'ordre, on reconnaîtra que c'est à la condition d'y disposer un système très étendu de services procédant hiérarchiquement les uns des autres, de telle sorte

qu'un degré y soit toujours sous la dépendance d'un degré supérieur, et que chaque degré ait sa fonction propre, sa fin particulière. Et il ne s'agit pas seulement ici de la dépendance qui est dans les hommes, mais aussi de celle qui est dans les choses, dans les services mêmes, dans les fins assignées aux diverses parties de l'ensemble. C'est ainsi que, dans une armée, le service qui a pour fin spéciale d'abattre les murs d'une ville est subordonné au service qui a pour fin de prendre la ville d'assaut; puisque c'est là le but final d'où est tirée la règle de dépendance de tous les autres services, c'est-à-dire de toutes les fins particulières. On trouve partout cette subordination dans les *services* humains : la pharmacie, par rapport à la médecine; tel art, tel métier, par rapport à tel autre, etc.

C'est cette dépendance hiérarchique des fonctions ou des fins qu'il faut considérer pour comprendre que cette société appelée *nation* ou *armée*, ou toute autre, selon le degré auquel on s'arrête, est convenablement adaptée à sa fin. C'est elle, à proprement parler, qui est *l'ordre* établi dans cette chose. Elle est en tout et partout dans les choses humaines, comme dans celles de l'univers. Il y a un *ordre*

universel, comme il y a des *ordres particuliers*. Ceux-ci sont subordonnés entre eux, et tous au premier.

Établir une pareille hiérarchie sur quelqu'échelle que ce soit, ou seulement la comprendre, l'apprécier, est exclusivement une œuvre d'intelligence. C'est, en effet, le pouvoir propre de cette faculté d'agir en *prévision d'une fin*, ou de connaître les choses et leurs fins. Disons tout de suite que cette connaissance est la fin particulière de cette chose appelée *intelligence*. C'est là qu'est sa tendance. Lorsqu'elle a discerné l'ordre d'une chose, c'est-à-dire la hiérarchie des *fins* établies dans cette chose, pour l'adapter à sa fin dernière, elle l'exprime en disant qu'elle a *compris*. Sa tendance est satisfaite. En obtenant cette satisfaction, nous disons volontiers : *Goûter l'ordre, sentir l'ordre*, comme s'il s'agissait d'une sensation. Les anciens disaient de même : *Sapire ordinem*. Un homme était dit : *Sapiens hujus vel illius rei*. Ce que nous dirions : Versé dans tel ou tel ordre de connaissances. Le pouvoir de goûter l'ordre fut de là appelé *Sapientia*, la SAGESSE. Toutefois ce mot ne fut usité qu'à propos des actes intellectuels qui dépassaient la mesure commune, de ceux, par exemple, qui discernaient l'ordre dans les hiérarchies les plus élevées. C'est

ainsi qu'il y avait les *Sages (Sapientes)* dans l'art de constituer les peuples, ou de les gouverner; dans celui de guérir les hommes, dans celui d'ériger les monuments, c'était ce qu'on appelait les *arts architectoniques*, parce qu'ils avaient sous leur dépendance d'autres arts secondaires qui, en accomplissant chacun sa fonction ou fin particulière, concouraient tous à la fin commune du grand art général. Nous disons dans le même sens, mais avec moins de logique : Les *arts libéraux*, les *professions libérales*.

Il y avait aussi les sages qui s'appliquaient à goûter l'ordre dans l'ensemble de l'univers, qui tentaient de s'élever jusqu'au sommet de la grande hiérarchie, jusqu'à la *fin dernière* qui devait nécessairement être attribuée à cet ensemble dont ils avaient sous les yeux la majestueuse ordonnance. Ceux-là étaient les *Sages* proprement dits, qui *goûtaient l'ordre* dans la plus vaste étendue possible. C'est à cette délectation supérieure que fut plus spécialement réservé le mot de *Sapience* ou SAGESSE (σοφια), et les hommes qui s'y adonnaient étaient dits : *Amants de la sagesse* ou *philosophes*.

L'intelligence aspire à connaître, comme le papillon aspire à butiner, la pierre à tomber, le gland

à germer. *Connaître*, pour une intelligence, c'est atteindre *sa fin*; c'est obtenir ce qui constitue *son bien*. Or, cette chose obtenue par l'acte de connaître, ce *bien* de l'intelligence à reçu un nom tout spécial, qui ne se dit que pour elle. On l'appelle VÉRITÉ. La vérité est la fin ou le bien de l'intelligence; et partout où il y a une intelligence il y a nécessairement la *vérité* en elle, c'est-à-dire ce qu'elle regarde comme tel, ou au moins la tendance à l'atteindre. Mais tout ordre suppose une cause ordonnatrice, qui ne peut être qu'une intelligence, puisque ordonner c'est disposer les choses en prévision d'une fin, ce qu'une intelligence seule peut opérer. Par conséquent, lorsqu'on considère l'ordonnance de l'univers, on peut, avant toute démonstration spéciale, pressentir qu'il y a là une intelligence ordonnatrice, laquelle a, comme toute autre, son *bien* propre, sa *vérité*. Ce *bien*, cette *vérité*, c'est la connaissance ou la conception par cette intelligence de la fin en vue de laquelle elle a disposé cet univers de telle façon, et non de telle autre. Si donc il y a une fin dernière à tout ce qui existe, il y aura une *Vérité* dernière et suprême de tout ce qui existe. Et, dans cette hypothèse, de même que la fin de chaque chose en particulier

est *sub-ordonnée* à la fin dernière, de même aussi la vérité de chaque chose est *sub-ordonnée* à la vérité suprême. Ce qui s'exprime encore en disant que, s'il y a une fin dernière, cause et principe de de toute fin ou de toute chose en particulier, il y a aussi une vérité suprême, cause et principe de toute vérité.

Les anciens disaient, dans leur langage serré et précis : *Sicut est ordo rerum in esse, sic est in veritate.* L'ordre des choses, selon l'être, est le même que selon la vérité. Un exemple familier fera mieux comprendre cette proposition que toute explication abstraite.

Un architecte se propose d'élever un monument. Voilà une fin à atteindre. Il en conçoit le plan général. Ce qu'il a dans l'esprit, en vertu de cette conception, est la *Vérité* à l'égard de cet objet auquel il s'agit de donner l'être. Pour parvenir à cette fin, il faut passer par une série d'opérations dépendantes les unes des autres. C'est toute une ordonnance à établir. Ainsi, il faut concevoir, choisir et disposer un terrain. On voit là une fin particulière subordonnée à la fin dernière qui est le monument, et dans l'esprit de l'architecte, une conception, une vérité particulière ayant son principe dans la con-

ception ou la vérité de l'ensemble. Il faut ensuite concevoir et disposer les matériaux : nouvelle vérité particulière, nouvelle fin particulière, ainsi de suite. On voit de la sorte une série de fins, ou d'êtres réalisés successivement, suivant un certain ordre, en vue d'une même fin ou d'un même être; et une série de conceptions ou de vérités, se produisant suivant le même ordre, et provenant toutes d'une même vérité. Chaque fin ou chaque être réalisé suppose une conception ou une vérité correspondante. Et de là, même enchaînement dans les êtres, jusqu'à l'être dernier qui est la fin; même enchaînement dans les vérités, jusqu'à la vérité dernière, qui est la conception de l'architecte. Supposez que le monument soit le monde, vous aurez la proposition ci-dessus dans toute sa généralité, étant admis que le monde a un architecte intelligent, et par suite une vérité.

Les choses ainsi posées, on conçoit une multitude de vérités particulières; mais il n'y a qu'une seule Vérité, source de toute vérité. Ainsi l'entendent toutes les philosophies, toutes les religions, l'humanité entière. C'est bien là l'objet vers lequel gravitent toutes les intelligences humaines. L'hypothèse universelle est que cet objet est une intelligence.

C'est pourquoi on l'appelle Vérité, puisque, par définition même, *vérité* suppose nécessairement *intelligence*. On sait cependant que cette hypothèse n'est pas la seule qui ait cours parmi les hommes. Il s'en trouve par exception qui nient l'intelligence à cette origine des choses. Dès lors, le mot vérité n'a plus de sens, appliqué à l'ensemble des choses. Il n'y a plus de vérité (s'il est possible encore qu'il y en ait), que là où il y a de l'intelligence, c'est-à-dire chez les hommes. Mais par une contradiction familière à l'esprit humain, ceux-là mêmes qui refusent l'intelligence à la cause ordonnatrice de l'univers ne prétendent pas moins posséder la Vérité de cet univers. Quoi qu'il en soit de cette contradiction et des hypothèses diverses faites sur cette *vérité suprême,* il est reconnu qu'elle est le terme final des tendances de l'esprit humain. La connaître ou la considérer est la *fin dernière,* le *bien extrême* de notre intelligence.

C'est la délectation d'une intelligence à considérer cette *vérité* qui, comme on l'a vu, constitue, à proprement parler, la sagesse. La diversité même des résultats auxquels aboutissent les hommes dans leurs investigations vers le centre qui les attire, montre que cette sagesse n'est pas la même pour

tous. C'est qu'en effet, pour obtenir cette délectation supérieure ou cette sagesse, il y a mille et mille voies ouvertes, et il est dans la nature même de la puissance intellectuelle de choisir ses voies, de prendre son bien où il lui plaît de le chercher. Aussi il s'en faut que les intelligences humaines, lancées dans toutes les directions possibles à la recherche de cette vérité, soient arrivées à y découvrir un objet identiquement le même pour toutes. C'est que le pouvoir de choisir implique nécessairement le pouvoir de mal choisir, du moins dans les conditions où s'exerce notre intelligence. Mal choisir, pour elle, c'est s'égarer; c'est manquer son but, sa fin; c'est voir ce qui n'est pas ou ne pas voir ce qui est; c'est regarder comme son bien propre, comme vérité, ce qui ne l'est réellement pas. On appelle cela l'*Erreur*.

L'erreur existe dans l'intelligence humaine. Elle y existe sous toutes les formes, à tous les degrés possibles. Elle se produit particulièrement à l'égard de cette vérité suprême convoitée par la sagesse des hommes. Ils l'ont entrevue, en effet, sous les formes les plus variées, les plus bizarres, les plus contradictoires entr'elles. Or, cette vérité est un objet déterminé; c'est ceci ou cela, ce que vous

voudrez ; mais ce n'est pas simultanément tout ce que les hommes y ont vu ou cru y voir. Si les uns ont bien vu, les autres ont mal vu ; et il est évident que le vrai et le faux ont dû se heurter en cette matière plus qu'en toute autre ; car il s'agit de la vérité suprême, de la sagesse suprême, du bien suprême, et les efforts que les hommes n'ont cessé de faire en tout temps pour s'y élever sont une preuve manifeste de l'immense intérêt qu'ils attachent à cette recherche. C'est toujours le terrain le plus brûlant de leurs luttes intellectuelles : on l'appellerait à juste titre le champ de la contradiction et de la confusion.

Les hommes s'entendent en mathématiques et dans les sciences exactes. Là il n'y a pas deux systèmes possibles, quoiqu'il y ait parfois plusieurs voies ouvertes à l'esprit pour arriver à un même terme. La division commence entr'eux dans les sciences qui perdent le caractère de l'exactitude. Elle atteint son apogée dans le domaine de la spéculation pure. Il y a mille philosophies contradictoires. On appelle cela la *science philosophique*. Dérision qu'une pareille science ! Et cependant, le mot doit être maintenu ; car, s'il y a une vérité supérieure, il y a nécessairement une vraie science

philosophique; et si les hommes s'y trouvent dans la confusion, la faute n'en saurait être à l'objet de leurs recherches, qui est dans l'ordre, on peut l'affirmer sans démonstration. La faute en est aux hommes, qui peuvent être ou n'être pas dans l'ordre. Si le vice était dans l'objet de la recherche, le sens commun l'aurait relégué *ab antiquo* dans le pays des chimères et des rêves, comme ces problèmes fameux, qui, à certaines époques, ont troublé tant d'esprits : la panacée universelle, la quadrature du cercle, la pierre philosophale. Mais le sens commun n'a jamais traité de chimère le problème de la vérité universelle. Il en poursuit la solution avec une extraordinaire ténacité; reconnaissant ainsi que si l'obscurité, la confusion y règnent, c'est dans l'homme même qu'est le vice. Non, certes, que chacun aille toujours jusqu'à reconnaître que le vice est en soi-même; un pareil aveu serait le remède infaillible du mal. Mais le philosophe qui a trouvé sa vérité suprême n'a aucun doute que le vice ou l'erreur ne soit dans la portion de l'humanité qui possède cette vérité autrement que lui; et on sait qu'en pareil cas il arrive le plus souvent que cette portion c'est tout, excepté lui.

De là la confusion et le trouble des esprits en

cette matière. Il y a peu d'hommes, je pense, qui ne soient convaincus que ce serait un bien inappréciable pour notre espèce si l'on pouvait répandre des clartés toutes mathématiques sur un aussi grave sujet, de manière à entraîner l'humanité entière dans un irrésistible et unanime assentiment. Cela n'est pas, cela ne peut être; et nous reconnaissons qu'il en est ainsi à cause de quelque vice caché dans la nature humaine. Il semble dès lors que la connaissance de ce vice devrait précéder toute autre recherche dans les régions de la vérité pure. Il semble que le devoir obligé et essentiel de toute philosophie serait de mettre le doigt sur la cause du mal régnant, avant de prendre essor dans ces régions. Ce vice est-il commun à tous? Est-il le partage du plus petit ou du plus grand nombre? Est-il curable ou incurable? Je ne sais. Qui me le dira? Où est la philosophie qui pose en tête de son programme d'investigations une étude sérieuse et approfondie de ce vice qui trouble les intelligences et les empêche de s'entendre sur la plus haute et la plus désirée des vérités? Cherchez, il n'y en a pas. Ouvrez tous les codes, toutes les œuvres des philosophies présentes et passées, vous n'y verrez nulle part tenu compte de ce mal humain,

dont les effets sont cependant si prodigieux. C'est le chaos simplement introduit par lui dans la plus sublime des sciences.

Une philosophie qui commet une pareille omission ne mérite pas ce nom; et toutes en sont là. C'est leur condamnation permanente à la stérilité; et qui n'est frappé, en effet, de la stérilité de toutes les philosophies?

Je me trompe, cependant, il y a une exception. Il y a une philosophie, et il n'y en a qu'une, qui pose en principe nécessaire la connaissance de ce mal singulier, et qui en fait même la base fondamentale de tout son édifice. Elle prétend en connaître la nature et l'origine, en posséder le remède. Quoi qu'il en soit de ses prétentions, je reconnais à ce seul caractère une philosophie véritablement rationnelle, au moins dans son point de départ. Si la *Sagesse* et la *Vérité* sont quelque part, parmi les hommes, elles ne peuvent être que dans une philosophie qui procède de la sorte; et comme elle est la seule de cette espèce, il faut affirmer que, si la *Vérité* n'est pas là, elle n'est nulle part ailleurs sur la terre.

Il est clair, en tous cas, que cette méthode, pratiquée par elle seule, en fait un système tout à fait

à part, qui ne ressemble à nul autre système connu. Aussi elle ne s'intitule ni *philosophie* ni *système*, quoiqu'à vrai dire le titre de *philosophie*, pris dans l'acception étymologique du mot, lui conviendrait plus qu'à toute autre, à n'en juger que sur ce premier caractère. Elle s'appelle l'ÉGLISE CATHOLIQUE, et prétend posséder avec une sûreté infaillible la *Vérité* convoitée par toute philosophie. Prétention qui ne serait rien par elle-même, attendu qu'elle n'est ni rare ni nouvelle parmi les hommes. Mais ce qui n'appartient qu'à elle, c'est la puissance extraordinaire avec laquelle elle imprime dans l'esprit de ceux qui se livrent volontairement à son enseignement, l'énergique conviction de cette infaillibilité. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher la raison et la portée de ce singulier phénomène. Je me borne à le signaler comme un des plus graves sujets de réflexion qui puissent être offerts à tout esprit désireux de trouver sa voie dans le conflit des opinions humaines.

Tel est le pouvoir de cette Église sur les intelligences, que ceux qui n'en subissent pas l'empire le considèrent comme une chaîne imposée à la raison. Impuissants à comprendre ce qui se passe dans une intelligence soumise à cet empire, ils la

disent *asservie*, abaissée, sinon anéantie. C'est l'homme même qui abdique dans la plus noble de ses facultés, qui descend au-dessous de sa condition de nature : sophisme puéril, qui a sa source dans le vice même que nous signalions plus haut, et qu'ils ont négligé de connaître à leur point de départ. Ce n'en est pas moins le grand sophisme de notre époque. A ce titre, il mérite un moment d'attention.

Il n'est donné à aucun homme d'enchaîner sa raison, de la condamner à l'inactivité. On peut en faire un bon ou un mauvais usage, ce qui est différent. La raison est partout dans les actes humains : c'est la nature même de l'homme qui le veut ainsi. Il est *raisonnable* par essence, c'est-à-dire qu'il a la faculté d'agir avec motifs délibérés. Ainsi, accepter une vérité, à quelque titre que ce soit, c'est agir avec motifs; c'est faire acte de raison. Les Celses et les Porphyres du jour, qui acceptent comme vérités que l'homme est issu du singe, ou que le monde s'est formé du *Rien,* à lui tout seul, ont leurs motifs; c'est ce qu'ils prétendent être l'évidence produite par la démonstration scientifique. La multitude, qui applaudit avec enthousiasme à ces mêmes vérités, n'en a pas, à coup

sûr, cette haute intuition qu'en revendiquent les maîtres. Elle a d'autres motifs pour les accepter; motifs variables, si l'on veut, avec les individus; mais toujours des motifs. Maîtres et disciples font actes de raison. Ils ne seraient pas hommes s'il en était autrement. Dire qu'ils agissent *sans raison* ou qu'ils *enchaînent leur raison* serait exprimer un non sens.

De même les hommes qui admettent que le monde a un créateur et que l'homme est sorti tout fait de ses mains, ont leurs motifs pour accepter ces vérités. Il peut y avoir plus ou moins de lumières intellectuelles dans ces motifs; mais quoi qu'il en soit de ces lumières, tous font acte de raison, aussi bien que ceux qui admettent les *vérités* contraires. Et il en faut dire autant de quiconque admet une vérité, de quelque source qu'elle provienne, fût-ce même de l'Église catholique. Il est donc absurde de prétendre qu'un homme renonce à sa raison, parce qu'il va chercher là plutôt qu'ailleurs *son bien, sa vérité*. C'est prétendre qu'il se prive de ce qui fait son essence. Dites que cet homme use mal de sa raison, qu'il prend pour son bien ce qui ne l'est pas, pour vérité ce qui est l'erreur; la prétention est discutable, parce qu'elle ne heurte pas

du premier coup le bon sens. Vous n'aurez dit de la sorte que ce qu'Épicure dit de Zénon et Zénon d'Épicure; ce que tout philosophe dit de quiconque n'est pas de son avis; ce que Celse dit de l'Église et que l'Église lui rend avec usure; c'est toujours ce chaos des intelligences dont vous oubliez de rechercher les causes. L'Église, du moins, ne l'oublie pas : elle est en cela plus logique que ses contradicteurs. De plus, l'Église n'accuse aucune philosophie d'asservir la raison. C'est une absurdité qu'elle se garde de commettre, et ici encore elle est la plus logique. Elle reconnaît, au contraire, partout où il y a des hommes, la pleine et libre raison. Elle n'en accuse que le bon ou le mauvais usage.

Voilà bien quelques titres en faveur de l'Église. Ils ne suffisent pas, il est vrai, pour justifier sa prétention à l'infaillibilité. Mais il est permis, avant tout autre examen, d'y voir l'indice d'une grande supériorité de méthode. Un homme qui n'aurait pas *d'autres motifs* de fuir les philosophies et de donner sa confiance à l'Église est un homme qui *raisonnerait*. Il ferait un usage très libre de sa raison et ne la retiendrait pas captive. Tout chrétien en est là; et pour rendre *raison* de sa prédi-

lection, il n'a que l'embarras du choix dans la multitude des *motifs* qui le pressent de s'unir à l'Église.

Les hommes qui considèrent le chrétien catholique comme asservi devant l'autorité de l'Église, prétendent naturellement être affranchis de toute chaîne. Eux seuls possèdent ce qu'ils croient être la liberté de la raison, de la pensée. Ils s'intitulent à cause de cela *rationalistes* ou *libres penseurs*. La raison de ces appellations est un sophisme, comme on vient de le voir, car c'est toujours *librement* et *rationnellement* qu'un homme accepte un enseignement, une vérité quelconque. Qui m'empêche, en ce moment même, de passer du camp de l'Église dans celui de la prétendue libre-pensée? Une chaîne, il faut l'avouer; la seule qui puisse asservir la raison; c'est la *conviction* de l'esprit. La même chaîne pèse sur la libre-pensée; la liberté est égale de part et d'autre, à ne considérer du moins la liberté que comme l'entendent les philosophies dites indépendantes. Nous rechercherons plus tard s'il n'y a pas une façon plus exacte de l'entendre.

Le sophisme de la libre-pensée naît d'une confusion qu'il importe de constater. Elle fait le plus souvent consister l'acte de raison à n'accepter que

ce qui produit la conviction de l'esprit par voie de démonstration. Elle appelle cela sa règle de conduite, son principe pratique. Or, ce principe reçoit de l'usage universel un perpétuel démenti. Je suis parfaitement *convaincu* qu'il y aura demain une éclipse, sans exiger la démonstration du fait. Quelques hommes l'ont affirmé : il suffit. Je m'en rapporte à eux ; et c'est ainsi que l'humanité entière s'en rapporte à quelques-uns pour l'immense majorité des choses qu'elle accepte comme vraies, dans l'ordre de la nature, dans l'ordre moral, social, dans tous les ordres possibles. Il en est évidemment de même dans l'ordre philosophique et religieux; car là, comme ailleurs, la charge de *démontrer* ne reviendra jamais qu'à un très petit nombre d'individus, auxquels les masses devront toujours s'en rapporter. Démontrer des vérités qui dépassent un certain niveau est un savoir-faire particulier, une habitude, un véritable métier intellectuel qu'il n'est pas donné à tous de pratiquer; et tous ne sauraient être pour cela privés de leur raison et de leurs convictions. Ainsi donc on confond l'acte de démontrer, de jeter une lumière purement intellectuelle dans l'esprit, avec la libre raison, qui agit fort bien, quand bon lui semble, sans le secours

de cette lumière spéciale. Or, qui raisonne pense; raisonner librement, c'est penser librement; et cela, aussi bien dans l'Église catholique que dans les philosophies rationalistes.

Ces philosophies affirment que l'Église impose ses vérités aux esprits sans leur fournir aucune lumière démonstrative; et c'est de cette prétendue soumission aveugle qu'elles concluent à l'asservissement de la raison et de la pensée. Même étant vrai ce qu'elles affirment, la conclusion est illogique, comme on vient de le voir. L'Église, en effet, et qui que ce soit, peut m'offrir des motifs suffisants pour déterminer ma conviction, et il n'est pas rigoureusement nécessaire que ces motifs soient de la lumière démonstrative. Mais disons de suite que ce qu'affirment les philosophies est radicalement faux. L'Église n'asservit pas plus l'intelligence que la raison. Tout ce qui lui est imputé à ce sujet n'est que vaine déclamation. Quelle vraisemblance, en effet, que tant d'intelligences, qui ne le cèdent à nulles autres en étendue, en puissance, en lumières, se résignent bénévolement à accepter un enseignement impératif et comminatoire qui ne leur fournit aucune lumière, et les laisse dans une nuit profonde précisément sur ces vérités dont elles sont le

plus avides? Conçoit-on que, dans de pareilles conditions, elles s'attachent à leur autorité enseignante avec l'énergie que l'on connaît? Quiconque prétend être meilleur juge qu'elles-mêmes sur ce qui se passe en elles fait preuve d'un grand besoin de sophisme, et s'imprime sur le front le saisissant stigmate de ce vice intérieur qui trouble les intelligences.

Une des plus frappantes grandeurs de cette Église, où tout est grand, est au contraire la merveilleuse puissance de démonstration dont elle est douée, et nous disons, en toute liberté de raison et de pensée, qu'il n'a été donné jusqu'ici à aucune philosophie, à aucune science humaine, de jeter dans les esprits une profusion de lumière comparable à celle qu'elle y répand. C'est ce dont témoignent à l'unanimité tous les grands hommes qui ont cherché à approfondir, dans la mesure du possible, les divers objets de son enseignement. Il est vrai que cette mesure existe. Il y a une limite à la curiosité de notre intelligence, parce qu'il y en a une à ses forces. C'est une des vérités que l'Église enseigne, et c'est ce qui a donné lieu à l'imputation dont il vient d'être parlé.

Une limite, une barrière, est une chaîne; et il n'en

peut être question pour la libre-pensée, qui prétend à l'indépendance absolue, sans barrière ni limite. Mais cette vérité même, l'Église la démontre. Pas plus ici qu'ailleurs, elle ne refuse aux esprits la lumière qu'ils demandent. Elle proclame que le pouvoir démonstratif de l'intelligence humaine a des bornes, et que notre besoin de connaître n'en a pas, ou en a de beaucoup plus reculées ; qu'en d'autres termes, il y a du vrai qui passe nos forces démonstratives, mais non notre besoin de connaître : elle ajoute que chacun de nous a le pouvoir et le devoir de posséder ce vrai. Ce qu'elle enseigne et démontre sur ce point particulier fait le sujet du présent livre.

J'ai pris pour guide saint Thomas d'Aquin, m'efforçant de suivre humblement les voies lumineuses de ce Maître des maîtres, tant ignoré de nos jours. Qui connaît en effet ce grand nom ? Que peut venir faire dans notre *siècle des lumières* ce penseur obscur du *siècle des ténèbres*, à qui cependant de longues générations d'admirateurs décernaient dans leur enthousiasme le titre, non pas de *Maître,* mais d'*Ange de l'École?* Oublié, décrié ou méprisé depuis tant de siècles, saint Thomas serait peut-être à jamais perdu dans le souvenir des hommes, si

l'Église, plus soucieuse des gloires humaines, même ici-bas, que l'humanité même, ne l'eût maintenu, avec son invariable constance, au poste d'honneur qu'elle lui assigna, dès le principe, dans son sein.

Un génie de cette grandeur, le plus grand peut-être qui ait jamais paru, interprète fidèle du plus haut enseignement qui existe sur la terre, ne peut être condamné à un oubli perpétuel par l'ingratitude des hommes. Sa mémoire renaîtra et il reprendra le rang qui lui est dû parmi les gloires de la pensée. Nous ne parlons pas ici du saint que l'Église a compté dans le nombre de ceux qui ont reçu la couronne d'immortalité. Nous ne parlons que du philosophe penseur, dont elle a signalé les œuvres à l'admiration de toutes les générations futures. Le temps approche, nous en avons la confiance, où l'esprit de ce grand homme planera de nouveau sur nos sociétés et dissipera de son souffle puissant, comme de vaines fumées, tous ces simulacres de philosophies qui s'intitulent *les lumières modernes,* et qui ne sont, en réalité, que les arrière-rejetons dégénérés des systèmes issus de la révolte luthérienne.

Déjà de nombreux ouvriers se sont mis à l'œuvre pour faire revivre ce souffle de l'Ange. On saisit

sans peine dans la société comme un courant qui tend à ramener les esprits dans ces antiques voies abandonnées de la vraie pensée catholique. Ce que j'apporte à mon tour est le grain de sable à l'édifice qui se prépare; trop heureux s'il m'est donné de contribuer, si peu que ce soit, à une œuvre aussi éminemment chrétienne que la renaissance de la philosophie scolastique.

CHAPITRE II.

LA NOTION GÉNÉRALE DU SURNATUREL.

De la tendance universelle des hommes vers un monde de sur-nature. — Le sentiment religieux et la Religion. — Les cultes et les superstitions. — Double écart de l'esprit humain. — Il n'y a qu'une seule vraie Philosophie ; ses caractères essentiels. — Il faut une science du grand Inconnu. — Surnaturel chrétien.

L'homme est une puissance dans l'ordre des choses créées. Il exerce un empire autour de lui, sur des êtres dont le pouvoir est moindre que le sien. Il a le sentiment de cette supériorité avec non moins de certitude et d'énergie que celui de sa propre existence. Mais il a en même temps le sentiment qu'il y a des puissances supérieures à la sienne. Il est frappé de son extrême fragilité, du peu de solidité de ses œuvres, de ses biens, de sa vie. Il n'est pas l'arbitre de sa destinée. Quelque chose le domine évidemment. Le sentiment de cette sujétion est commun à l'espèce tout entière sans exception

de lieu, de temps ni de condition. L'homme, dès le moment où il a existé, n'a pu voir avec indifférence ce *quelque chose* qui le domine de si haut; qui dispose de lui, sans lui, malgré lui; qui le crée et le détruit; qui l'élève et le renverse; qui le trouble et l'agite en tant de façons dans le cours de son existence. Il a nécessairement ressenti tous les sentiments, bons ou mauvais, que le faible est susceptible d'éprouver sous l'étreinte du fort: la crainte, la terreur, l'espérance, la vénération, la haine, l'envie, l'impiété sous toutes ses formes. Il a dû aussi, par un entraînement naturel et irrésistible, tendre à se rattacher, à se relier *(religare)* d'une manière ou d'une autre à ces redoutables dominateurs qui impriment si fortement en lui le sentiment de leur invisible présence.

De cette tendance sont nées toutes les religions qui ont été pratiquées par les hommes, et qui ont varié en raison de l'idée plus ou moins exacte qu'ils se sont faite de cet inconnu supérieur. Et telle est l'énergie de cette tendance dans toute l'humanité, qu'on a pu la regarder comme un instinct essentiel à la nature de notre espèce. Ce qui fait qu'on entend parfois définir l'homme *un animal religieux,* comme on le définit *un animal raisonnable* ou intelligent.

Ainsi le mot *Religion*, par son étymologie même, signifie *le lien* ou l'ensemble *des liens* par lesquels l'homme cherche à se rattacher à ce qu'il sent au-dessus de lui; et l'instinct ou la tendance qui le sollicite à établir ces relations ou *ces liens* est, à proprement parler, *le sentiment religieux*.

Ce sentiment si universel implique donc nécessairement chez l'homme la croyance à ce *quelque chose* qui le domine, qui est plus fort, plus élevé que lui, qui a tout empire sur lui. Ce *quelque chose* supérieur à la nature humaine, quelqu'opinion, du reste, qu'on en ait, est en toute rigueur ce que nous appelons du *sur-humain*, de la *sur-nature* ou du *surnaturel*. La croyance à quelque chose de *surnaturel* qui domine l'homme et pèse sur tout le cours de son existence, est donc le point de départ essentiel de tout sentiment religieux, et le fondement absolu de toute religion. C'est, en effet, parce qu'il croit à l'existence de cet Inconnu dominateur, maître de sa destinée, qu'il a le désir de se *relier* à lui, et qu'il établit effectivement ces relations ou ces *religations* que nous appelons *Religions*. Ebranler cette croyance, c'est donc ébranler le sentiment religieux, et s'il est possible qu'elle s'éteigne complétement dans une intelligence ou chez un peuple,

il ne peut plus y rester aucune trace de sentiment religieux.

Ce qui sollicite l'homme à se relier aux puissances surnaturelles, ce sont, avons-nous dit, les diverses impressions qu'il en reçoit. Lorsqu'il cède à cette sollicitation, il agit. Il établit sa relation, *son lien*. Or, dans ce cas, ses liens, ses relations, ses actes sont toujours des hommages rendus sous une forme ou sous une autre à cet inconnu mystérieux, en raison des bienfaits qu'il en reçoit ou qu'il en attend. On a pu dire qu'il *cultive* le monde surnaturel, comme on a dit qu'il *cultive* l'amitié, la faveur, la puissance, les lettres, les sciences; comme on dit qu'il *cultive* la terre bienfaisante qui le nourrit. On a vu là par analogie un véritable fait de *culture,* et, pour cette raison, on a appelé CULTE l'ensemble des actes par lesquels un homme reconnaît sa sujétion aux pouvoirs supérieurs.

Or, à toute époque, il s'est trouvé des hommes qui ont voulu échapper à cette sujétion, et, par conséquent, s'affranchir de tout *culte*. Ils ont, à cet effet, lutté en eux-mêmes contre la croyance à tout pouvoir surnaturel et tenté de détruire cette croyance chez leurs semblables. Y ont-ils jamais réussi complétement? On peut en douter. Il semble qu'il y

ait là un phénomène que ne comporte pas la nature; car nul ne peut se soustraire à l'obsession de ce mystère inconnu qui pèse sur sa destinée. Le nier absolument est impossible. Aussi tout ce que peuvent faire les plus rétifs à l'obsession, c'est de donner à cet inconnu des noms vagues ou vides de sens qui les dispensent de tout *lien*, de tout acte de dépendance envers lui, c'est-à-dire de tout *culte*. Ils l'appellent Hasard, Destin, Nature, Devenir, Spontanéité, Énergie du Rien, etc. C'est toujours croire à un certain surnaturel; c'est, bon gré mal gré, confesser l'obsession, tout en repoussant l'obsesseur. Néanmoins, il est certain que, dans ce cas, on ne saisit plus la nature du *lien* qui unit ce genre de *croyants* aux puissances dominatrices qu'ils attribuent au monde et à l'homme. On ne voit plus en eux cette aspiration de bas en haut que nous avons appelée le sentiment religieux. Quelques-uns prétendent encore éprouver ce sentiment. La plupart s'en défendent. Il y a là, on le conçoit, un fait de sens intime qui échappe à l'observation du dehors. Quoi qu'il en soit, il est admissible que, par exception, et contrairement à l'ordre de la nature, le sentiment religieux, entendu comme nous l'avons défini, est susceptible de s'éteindre complé-

tement dans une intelligence, même lorsqu'il y reste encore un vague instinct du mystère supérieur.

Cet écart du sens commun est, en général, celui du rationalisme. Il consiste, comme on le voit, à affranchir l'homme autant que possible de tout lien avec les puissances qui le dominent. Il devait y avoir l'écart en sens opposé, l'excès ou le superflu dans l'attache à ces puissances, dans le culte qui leur est rendu.

Il est évident, en effet, que l'homme, placé en présence de cet inconnu qui l'attire, livré à lui-même, sans autre guide qu'une raison impuissante à le comprendre, a pu et dû y voir les objets les plus variés. Comme il arrive ordinairement, là où la raison s'arrête le champ reste libre à l'imagination, et de là l'inépuisable fécondité de la fantaisie humaine dans la manière de se représenter ce monde mystérieux. De là aussi la singulière diversité des liens, c'est-à-dire des cultes inventés par l'homme pour s'y rattacher. On juge sans peine que, dans cet immense chaos d'aspirations satisfaites de tant de façons différentes, tous les excès, toutes les extravagances, toutes les folies dont l'homme est capable ont dû se produire.

Il est nécessairement sorti des bornes de la raison en mille et mille manières. Il a cru voir les forces qui l'obsèdent là où elles ne pouvaient être, dans les objets qui frappent ses sens ou dans les rêves de son imagination ; et il s'y est rattaché par des actes en rapport avec ses conceptions et avec les impressions qu'il en ressentait. Ces égarements de la raison sont de tous les temps, et l'on ne saurait dire s'ils ont été plus fréquents dans le passé que dans le présent. Ils sont incomparablement plus nombreux, dans l'ensemble de l'humanité, que les égarements qui conduisent à la perte du sentiment religieux. Cela devait être ; car ceux-ci ne sont pas seulement contre raison : ils sont *contre nature*, comme nous venons de le dire, et ce qui est *contre nature* ne peut être que par exception dans un ordre donné. Ce n'est pas le cas pour les premiers. L'homme qui se rattache par un culte à un pouvoir surnaturel quelconque, obéit à une loi de nature ; s'il s'égare, le dérèglement n'est que dans l'usage de la raison. Ceci a lieu lorsqu'il attribue la puissance surnaturelle à certains objets qui ne la possèdent pas. Alors le culte qu'il leur rend porte à faux. Il s'égare encore lorsque, sans se tromper sur l'objet surnaturel lui-même, il lui adresse

des hommages illicites. Ici encore son culte est dans le faux.

Il y a donc des cultes faux. Il y en a, en effet, tout autant qu'il y a de formes possibles à l'erreur sur l'inconnu surnaturel et sur ce qui lui est dû. Le nombre n'en saurait être compté. Tout faux culte prend le nom de *superstition*. C'est, à proprement parler, l'hommage illicite rendu à une puissance surnaturelle ou supposée telle. En général, c'est sous l'empire de la crainte ou de la terreur que ces hommages sont rendus. Mais ils peuvent l'être aussi sous l'empire de tous les sentiments que l'obsession du surnaturel fait naître dans le cœur humain.

Ainsi l'homme est sujet à deux grands écarts dans sa conduite à l'égard de ce *quelque chose* qu'il sent régner au-dessus de lui dans un monde placé hors de sa portée. Il se met en rupture ouverte avec lui, contrairement à l'instinct de sa nature; ou bien il cède aveuglément à cet instinct et s'égare dans la direction à donner à ses actes de dépendance. D'un côté la libre-pensée qui viole une loi naturelle, de l'autre la superstition qui tend à dégrader la nature humaine. Ce sont les deux pôles de l'erreur. Si la vérité est quelque part, elle n'est

ni à l'un ni à l'autre. Il faut évidemment que l'homme règle sa conduite en cette matière, de façon à satisfaire l'instinct qui le porte en haut, et qui est une loi de sa nature. Mais il faut en même temps qu'il possède les lumières suffisantes pour ne pas s'égarer dans cette ascension. En d'autres termes, il lui faut un culte, mais un culte qui ne soit pas entaché de faux. Tel est le grand problème de l'existence, le plus grand, selon toute apparence, à en juger par l'importance que lui attribuent les hommes. Partout il est posé ; partout il agite et inquiète. Hier, aujourd'hui, demain, en tout temps, en tout lieu, on le voit se dresser sur les sociétés comme un spectre obstiné à poursuivre l'esprit humain. Il n'en est pas qui occupe une pareille place dans les préoccupations de l'espèce entière.

La libre-pensée et toutes les philosophies rationalistes n'en donnent pas la solution. En luttant contre le surnaturel elles suppriment le problème. C'est la cause première de leur stérilité. Quel édifice peut tenir sur une base établie contre nature ? Il n'y a que les religions et les philosophies religieuses qui répondent au problème. Elles proposent des cultes. Mettant à part le Christianisme, dont nous ne parlons pas ici, il y a le Paganisme,

le Magisme, le Boudhisme, le Fétichisme. La liste en est longue. Toutes, sans exception, prennent à tâche de satisfaire l'appétit instinctif des hommes pour les vérités de sur-nature. Elles fondent sur une base rationnelle. C'est leur incontestable supériorité sur les philosophies rationalistes. De là la solidité relative de leurs édifices. Elles prennent racine dans l'esprit et le cœur humains. Elles portent la persuasion, la conviction dans des sociétés entières, même en les égarant. Elles fournissent à l'homme des règles de conduite pratique, qu'il accepte, qu'il croit bonnes précisément parce qu'il y trouve à satisfaire le plus élevé de ses désirs naturels.

Le temps, sans doute, change et détruit ces religions, comme tout ce qui est de main d'homme; mais lentement, à la longue. Elles résistent, elles durent; preuve de la profondeur de leurs racines.

Les philosophies rationalistes n'offrent rien de pareil. Quoi de plus fugace que leurs systèmes, de plus débile que leur force de persuasion, de moins efficace que leur ascendant dans la gouverne des hommes? C'est en vain qu'elles repoussent toute comparaison avec les religions, en se prétendant placées sur un autre terrain. C'est en vain qu'elles

font de subtiles distinctions entre *la Foi* et *la Raison,* entre *la Liberté* et *l'Autorité*. Illusions et chimères! La vraie philosophie, *l'amour de la sagesse* a pour objet de s'élever à la Cause des causes, à la Fin des fins, de connaître l'âme humaine, la morale humaine, la destinée humaine. Voilà son terrain. Elle n'en a pas d'autre ; et c'est identiquement le terrain de toutes les religions : terrain partout brûlant de surnaturel, et à tel point imprégné, pour ainsi dire, de l'impénétrable mystère, qu'inutilement on cherche à le scinder, à y faire une part pour les uns, une part pour les autres. Il est bien vrai de dire que le rationalisme radical, qui supprime tous ces problèmes, n'est pas sur le même terrain que ces religions. Mais il n'est plus *philosophie.* Le rationalisme moins absolu, qui prétend rester sur ce terrain et mettre à l'écart ou rejeter le surnaturel, tombe infailliblement dans la contradiction. Il n'y a place pour personne sur ce terrain dépouillé de ce qui en fait le fond. Que peuvent être, en effet, les problèmes de l'âme, de la morale, de la destinée, sinon des recherches sur les rapports de l'homme avec un monde différent du sien, et qu'il est impuissant à saisir? Traiter de ces problèmes sans traiter de ces rapports, c'est

opérer sans base d'opérations. Ainsi font les philosophies prétendues indépendantes. Elles ont l'indépendance de l'oiseau qui n'a plus d'ailes pour s'envoler ; et elles restent à tout jamais impuissantes à découvrir et à faire connaître aux hommes ce qu'ils ont le plus haut intérêt à apprendre : la *vérité suprême,* la pratique des devoirs, la destinée.

Les religions ont sur tout cela des solutions positives, et elles sont écoutées. Elles ont une légitimité originelle qui fait défaut à la libre-pensée, et qui suffit pour rendre compte du succès qu'elles obtiennent dans l'humanité. C'est, du reste, empressons-nous de le dire, le seul caractère qui soit commun à toutes; la seule similitude qui permette de les réunir sous le nom générique de *Religions.* Hors de là, il n'y a plus entr'elles que contradiction et confusion. Vues dans leur ensemble, elles offrent le tableau d'un désordre sans égal; ce qui a pu favoriser l'opinion que tous les cultes indistinctement sont des superstitions. Il s'en faut de peu, à coup sûr, que cette opinion ne soit une grande vérité. Mais, s'il en est ainsi en règle générale, la raison veut ici qu'il y ait exception à la règle, car l'instinct qui sollicite l'homme à se relier aux choses de sur-nature appartient à l'espèce tout entière.

Que ce soit un instinct proprement dit ou autre chose, peu importe : c'est une tendance universelle vers certains objets. Or, il ne peut pas y avoir de tendance de cette nature vers des objets non existants. Ainsi, on ne concevrait pas une tendance de l'hirondelle à chercher les matériaux de son nid, si ces matériaux n'existaient pas et n'étaient qu'une pure imagination de l'espèce. La Nature, le Hasard, le Destin ou l'Auteur, quel qu'il soit, de l'ordonnance des choses, ne commet pas de pareilles erreurs, qui seraient de la monstruosité et du désordre. De plus, lorsque le même Auteur place ainsi dans une espèce un instinct qui la pousse vers un objet donné, il lui donne inévitablement les moyens voulus pour atteindre cet objet. Des individus, des portions plus ou moins considérables de l'espèce, peuvent être en défaut, comme on le voit dans ces germes dispersés qui périssent faute de bonnes conditions, et dans une multitude d'accidents de la nature. Mais il est impossible que l'espèce tout entière manque, par impuissance, ou par défaut de conditions, l'objet de son instinct. Ceci est d'observation élémentaire dans toutes les choses de la nature, sans exception possible. C'est donc se placer dans l'ordre très régulier des choses que de raisonner ainsi : L'instinct qui

pousse l'homme étant donné à l'espèce entière, il est non seulement possible, mais nécessaire, que l'objet de cet instinct existe réellement, et que tout ou partie de l'espèce réussisse à l'atteindre. Or, il est évident que tous n'y réussissent pas. Ayons du moins la certitude que le succès est donné à quelques-uns. Par conséquent, entre tant de cultes pratiqués par les hommes, il en est nécessairement au moins un qui est dans l'ordre de la nature, et par lequel ils arrivent exactement au terme de leur tendance. Il est, de plus, évident qu'il ne peut y en avoir qu'un ; car il n'y en a pas deux pris au hasard qui n'offrent entr'eux des contradictions radicales, portant sur l'essence même de l'objet à atteindre. Il faut donc que l'un des deux au moins soit entaché de faux. Et si l'un des deux ne se trompe pas sur l'objet, il est nécessairement le seul. Il y a une vraie religion, et il n'y en a qu'une. C'est encore là une de ces vérités de sens commun et de raison acceptée par l'immense majorité des hommes, et c'est le sentiment de cette vérité qui fait la puissance et l'énergie de la foi dans toutes les religions possibles. C'est, en effet, parce que tout croyant a la profonde conviction de cette vérité qu'il est si fortement attaché à la religion qu'il croit être la seule bonne.

Il y va de sa destinée : c'est son bien le plus cher. De là l'extrême violence des discordes religieuses.

Un tel croyant, même s'il est égaré, fait sur ce point particulier un usage de sa raison beaucoup plus légitime que tel autre qui, pratiquant un culte, concède au culte voisin la possibilité d'être bon et vrai comme le sien, et pense que *c'est bien servir Dieu que de le servir chacun à sa façon*. Cette concession fait grand bruit de nos jours sous le nom de *Tolérance*. Si l'on ne donnait ce nom qu'à l'esprit d'équité qui protège les uns contre la violence et l'arbitraire des autres dans l'exercice du culte, on parlerait la langue en gardant la justice. Mais appeler *tolérance* l'esprit qui porte à reconnaître l'égalité des religions devant la Vérité, qui est la loi divine, source de la loi humaine, c'est détourner les mots de leur droit sens en méconnaissant une vérité fondamentale. La conviction religieuse et la *tolérance* ainsi entendue sont deux contraires qui ne peuvent en aucun cas trouver place dans un même esprit. L'un exclut l'autre, ou, si l'on aime mieux, l'un ne *tolère* pas l'autre. On dit à cause de cela que les religions sont par nature *intolérantes,* ce qui est exact en ce sens qu'elles ne tolèrent pas l'égalité entr'elles devant la Vérité. Elles ne sont

que logiques. Mais il est tout aussi exact de dire que la *tolérance* en question n'est pas autre chose que l'*intolérance* de toute conviction religieuse, chez soi-même d'abord, et puis chez les autres, si l'on prétend faire une loi commune de l'égalité des religions. Il n'appartient qu'à l'erreur de tomber dans une pareille cacophonie de sens et de langage.

En résumé, nous reconnaissons une loi de nature qui pousse ou attire l'homme vers un certain Inconnu supérieur. S'il résiste à cette impulsion, c'est par exception et contrairement à l'ordre. Par cela seul que cette tendance est une loi de nature, nous disons que son objet, quel qu'il puisse être, est une chose réellement existante, et point un simple fantôme de l'imagination. L'ordre universel veut en effet que partout où il y a tendance générale vers quelque chose, ce *quelque chose* existe. La tendance et son objet étant supposés existants, il faut admettre que cette sollicitation n'est pas un vain jeu de la nature. Celle-ci atteint toujours son but, au moins dans la mesure nécessaire au maintien de son ordonnance. Il peut se faire, et il arrive effectivement que beaucoup d'entre les hommes n'obéissent pas ou obéissent mal à l'instinct qui les pousse. Ceux-là n'atteignent pas le but proposé à l'espèce. Mais il y

a toute certitude que d'autres, mieux dirigés, répondent au vœu de la nature. D'où nous concluons qu'il y a nécessairement une religion bonne et vraie, en ajoutant qu'il ne peut y en avoir qu'une seule; vérité strictement rationnelle et passée dans le sens commun de l'humanité. On peut encore conclure que cette vraie religion existe depuis qu'il y a des hommes; puisque, l'instinct de l'espèce étant aussi ancien que l'espèce même, la nature a dû être obéie, au moins de quelques-uns, depuis que l'espèce existe. De sorte que la vraie religion, la seule qui réponde au vœu de la nature, je dirais volontiers la *religion naturelle*, sans l'abus qui a été fait de cette expression, est aussi ancienne que l'espèce; non qu'elle n'ait pu subir des modifications de forme dans le cours des âges, mais elle doit avoir son origine dans l'origine même de l'espèce. Elle doit commencer et finir avec elle; ce qui lui assure un caractère de perpétuité et d'indestructibilité qui n'appartient qu'à elle. S'il y a une vraie religion, elle a nécessairement ce caractère. Toute religion qui ne l'a pas, qui ne le revendique pas, qui se dit *nouvelle*, ou qui fixe sa naissance à un point déterminé de l'histoire, ou qui reparaît après avoir disparu, n'est pas dans l'ordre.

Or, ceci posé, il est clair que pour être soi-même dans l'ordre, il faut céder au vœu de la nature, et non y résister. Il faut, de plus, éviter toute fausse direction et chercher la bonne, puisqu'on est certain qu'il y en a une. C'est, d'une part, avec la forte confiance que donne cette certitude; c'est, d'autre part, avec la légitime défiance qu'inspire le trop facile désordre des esprits, que tout homme réfléchi et *amant de la sagesse* doit aborder le problème de sa destinée. C'est là, on le sent bien, ce qui s'agite au fond de toutes les consciences.

Résoudre ce problème, c'est faire choix de la religion que l'on estime la seule bonne; c'est déterminer la nature des rapports que l'homme est sollicité à établir entre lui et l'objet auquel il tend. Or, cette détermination est subordonnée à la nature même de l'objet. Il est évident, en effet, que si c'est un astre, si c'est une pierre, si c'est un esprit, les rapports ne pourront être les mêmes dans ces différents cas. Il faut donc connaître cet Inconnu. D'un autre côté, nous sentons qu'il y a là une nature supérieure à la nôtre, et par conséquent imperceptible à notre intelligence. S'il en est ainsi, il ne faut pas espérer y atteindre. Nous ne la comprendrons pas. Et cependant, il faut que, d'une manière ou

d'une autre, quelque chose nous en soit donné : une lueur, si peu qu'on voudra, mais assez cependant pour nous permettre de déterminer ces rapports que nous désirons. Il n'en peut être autrement, car un instinct qui porterait vers un objet ou nul, ou absolument inaccessible, serait, dans un cas comme dans l'autre, une erreur de la nature. Comment donc cette lueur, ce *si peu qu'on voudra* peut-il nous être donné? Je l'ignore. Je l'apprendrai peut-être par le travail de ma raison. Qu'importe? Ce qui est certain, c'est qu'il nous faut posséder une certaine science de cet inconnu, sous peine d'être à tout jamais impuissants à satisfaire notre tendance naturelle. Cette science nécessaire est précisément ce qu'il faut fixer. C'est la *science du surnaturel*, c'est-à-dire la possession de tout ce qu'il nous est donné d'acquérir, soit par la raison, soit autrement, sur ce monde mystérieux. Voilà la science à rechercher avant de déterminer les rapports qui constituent la religion.

Toute religion, et même toute philosophie, a sa science propre du Surnaturel. C'est inévitable. Quels que soient les rapports qu'on veuille avoir avec les choses de l'autre monde, fussent même des rapports nuls, il faut les justifier par une science quelconque

des questions d'origine et de fin, de matérialité et d'immatérialité, de nature et de destinée humaines, etc. Chacun explique tout cela à sa façon, et règle les rapports en conséquence. Ces rapports, c'est-à-dire tous les cultes possibles, ont donc leur source dans la science du surnaturel, chaque culte variant avec cette science, et devenant nul avec la négation, qui est elle-même une expression scientifique.

C'est cette science même qui est le véritable terrain des luttes humaines sur ces matières. Luttes de tous les temps, de tous les lieux, et qui se reproduisent aujourd'hui, alors qu'on devait s'y attendre le moins, avec une vivacité faite pour frapper tous les yeux. Quoi que l'homme fasse ou dise, il y a toujours là comme un centre où, bon gré, mal gré, gravitent toutes les intelligences, au risque même de s'y éteindre, comme ces légers insectes qui, dans nos nuits d'été, viennent se brûler au feu dont l'éclat les attire.

Il en est beaucoup, en effet, qui ne voient pas ce lumineux foyer, tout en subissant son action. Elles résistent à l'instinct de l'espèce et prétendent être tout-à-fait indépendantes de cette action. Elles la nient. Elles nient le monde surnaturel, et refusent conséquemment tout rapport, tout lien avec ce qui

n'a pas d'existence à leurs yeux. La négation absolue du surnaturel est la doctrine fondamentale de toute philosophie rationaliste. Pour ne pas tomber dans une équivoque de langage, il faut remarquer tout de suite que le mot *Surnaturel* ne saurait être pris ici dans la haute acception rationnelle qui lui appartient; car ces philosophies reconnaissent toujours à l'origine des choses certaines puissances telles que le *Hasard,* le *Destin,* etc., dont la nature est au moins aussi incompréhensible que celle, par exemple, d'un Esprit créateur. Si ces puissances sont quelque chose, elles sont d'ordre surnaturel dans toute l'acception du mot. Une négation absolue du Surnaturel ainsi entendu n'est donc pas possible, comme on l'a déjà vu. Il ne peut être question, de la part du rationalisme, que d'une négation restreinte. Et en effet, la libre-pensée ne nie que le Surnaturel donné par les religions, le seul qui exige un culte quelconque, et non le Surnaturel rationaliste, qui n'en exige aucun. Pour nous conformer à cette exigence du langage, nous n'appellerons donc *Surnaturel* que ce qui est *Surnaturel religieux* proprement dit, reconnaissant volontiers d'ailleurs que c'est le seul qui mérite ce nom.

Cette restriction admise, il y a une négation abso-

lue du Surnaturel, qui est l'écart opposé à celui de la superstition. Elle se produit en tout temps, et particulièrement aux époques de culture, lorsque la raison contemple, avec une satisfaction qui va jusqu'à l'ivresse, ses propres conquêtes dans le domaine où elle a tout pouvoir. C'est alors que son penchant à se soulever contre ce qui la domine s'exalte avec le plus d'énergie, et qu'elle porte aux dernières limites sa réaction contre le Surnaturel.

Il faut reconnaître que notre époque est remarquable entre toutes par le déchaînement qui y règne contre toute puissance donnée comme supérieure à l'homme, et ayant action sur lui. Il faut remarquer aussi que le Surnaturel païen, ou boudhiste, ou fétichiste, ou autre, a inspiré au rationalisme de tous les temps plus de dédain et de pitié que de colère. Le Surnaturel chrétien a eu, au contraire, le privilége de soulever contre lui, depuis le moment où il a fait son entrée dans le monde, les plus violentes passions du cœur humain. Il est permis, par cela seul, de présumer qu'il est plus redoutable, pour la raison qui le combat, que le surnaturalisme d'aucune religion connue.

On sait, en effet, les effroyables tempêtes soulevées à toute époque contre le Surnaturel chrétien,

et j'entends par là le seul catholicisme. Les sectes détachées de son rameau sous le nom d'*hérésies*, toutes les religions que les circonstances ont mises en sa présence, toutes les puissances de la terre ont, à tour de rôle ou simultanément, porté leurs coups sur ce qu'elles appellent la *superstition catholique*. Rien jusqu'ici n'a pu entamer ni même ébranler l'édifice; et tout indique qu'à l'heure présente il a plus de solidité et de vigueur que jamais. Il est vrai aussi que, plus que jamais, les puissances acharnées à sa destruction conservent l'ardent espoir d'être à la veille du succès désiré. Mais cet espoir est de tous les temps, toujours persistant, toujours et continuellement déçu depuis près de dix-neuf siècles. Il faut avoir une foi robuste dans l'illusion pour conserver la conviction que l'édifice est plus près de crouler aujourd'hui que dans le passé. Ceux qui connaissent le secret de la vie de l'Eglise, et ce sont tous les catholiques de la terre, ne s'étonnent pas plus du prodige de sa durée que de tant d'autres offerts à leur admiration dans la constitution de ce merveilleux monument. Mais le vrai prodige fait pour les étonner, et pour étonner l'univers, c'est la constance des ennemis de l'Eglise dans la persuasion que cette œuvre incomparable est à la veille de sa

ruine. Il n'y a pas de raisonnement à faire valoir contre une illusion de cette grandeur. C'est à ouvrir ou fermer les yeux sur de simples faits d'observation.

Si, d'un autre côté, l'on considère que l'Eglise du Christ fait remonter son origine jusqu'au berceau du genre humain, par une suite continue de données historiques dont le sens a pu être contesté, mais non l'authenticité, on reconnaîtra que, seule entre toutes les religions possibles, elle offre ce caractère de perpétuité et d'indestructibilité donné plus haut comme essentiel à la vraie religion. Et si elle est bien en effet cette vraie religion, elle seule, conséquemment, doit posséder et enseigner cette vraie science du grand Inconnu, sans laquelle il nous est impossible de satisfaire nos aspirations naturelles. Quelle est donc cette science? C'est toute la religion catholique. Je n'ai pas l'intention de traiter cet inépuisable sujet. Saint Thomas d'Aquin, qui ne l'a fait que *sommairement*, y a consacré son plus volumineux ouvrage, son immortelle *Somme théologique*. C'est un *abrégé* de la doctrine, pour les commençants, dit-il, en plusieurs gros in-folios. Où sont, de nos jours, les intelligences faites pour goûter de pareils rudiments?

C'est un sujet à ne traiter que partiellement, selon

les besoins du moment. Or, aujourd'hui, le principal rôle de l'attaque contre l'Eglise est dévolu au rationalisme. Il n'y a lieu à traiter le sujet que pour répondre à ses attaques; et il suffit, à cet effet, d'examiner le système adverse dans ses bases mêmes, dans sa négation absolue de tout surnaturel. S'il péche sur ce point, notre doctrine est sauve de ses atteintes, et tous nos mystères nous restent, puisqu'ils sont tous, sans exception, compromis par cette négation.

Le rationalisme contemporain a pris pour fondement de son édifice intellectuel la proposition la plus hardie, peut-être, qui ait encore jamais été formulée par ses devanciers dans l'œuvre : « N'ad-« mettre comme vrai que ce qui est démontré avec « évidence par la raison; rejeter tout le reste comme « faux, ou au moins douteux et inutile. » Nous avons déjà parlé de la vanité et de l'inutilité de cette formule pour l'immense majorité des hommes dans l'usage ordinaire de la vie. Nous ajoutons qu'elle n'est pas moins vaine et inutile pour ceux-là mêmes qui prétendent en faire la règle pratique de leur intelligence. Elle est irrationnelle et impie; elle est le cri de l'esprit humain en révolte contre la plus certaine et la plus inéluctable des dominations.

Les anciens rationalistes, qui, il est vrai, n'avaient pas vu d'aussi puissantes œuvres intellectuelles (1) qu'en voit notre époque, acceptaient, en général, comme utile et non douteux à l'homme, un certain surnaturel inexplicable. Ils reconnaissaient encore certaines limites au pouvoir de notre esprit. La philosophie de notre temps les a supprimées. Elle fait table rase de tout ce qui ne s'explique pas. Elle proclame l'indépendance absolue de l'intelligence, c'est-à-dire son pouvoir de nous donner par elle-même, sans secours étranger, tout ce qui nous est nécessaire en fait de vérité. L'esprit humain n'avait pas encore tant osé. Il a fait un pas qui est assez généralement considéré comme le progrès capital des sociétés modernes. L'expérience seule peut éclairer les masses sur la véritable valeur de ce progrès, mais tout homme porte en soi un fonds intellectuel suffisant pour juger de la question sans attendre les résultats de l'expérience.

Notre intelligence, en effet, se démontre à elle-

---

(1) Ceci est une pure concession à l'esprit moderne, des plus contestables en elle-même. Les conquêtes sur la matière, qui font l'orgueil de notre époque, sont, à coup sûr, de puissantes œuvres intellectuelles. Mais d'autres époques en ont pu voir d'aussi puissantes, et, d'ailleurs, la vraie supériorité humaine n'est pas là.

même, et à qui veut l'entendre, que son pouvoir de comprendre a une limite qu'elle ne peut dépasser.

Elle démontre l'existence, au-delà de cette limite, d'un certain Inconnu qu'il n'est pas en son pouvoir de comprendre, et qui la tient sous sa dépendance.

Elle démontre enfin qu'il lui est de toute nécessité d'obtenir, autrement que par elle-même, certaines données positives sur cet Inconnu incompréhensible, afin de pouvoir, en suffisante connaissance de cause, reconnaître la nature de cette dépendance, et des obligations qui en résultent pour elle.

Telles sont les trois thèses à établir contre la prétention rationaliste. C'est le but que je me propose dans tout le présent travail.

CHAPITRE III.

L'INTELLIGENCE ET L'INTELLIGIBLE.

La notion du mouvement. — Il y a une force. — Intelligence, susceptible d'intensité comme toutes les forces du monde. — Elle est comparée à un volume ou capacité ayant les caractères de la quantité mathématique. — Il y a un objet propre à l'action de cette force, qui est l'Intelligible, comparée également à une étendue susceptible de plus et de moins. — Double échelle des intelligences et des intelligibles. — Surnaturel et surnaturel absolu. — L'intelligence humaine a des bornes.

Le mouvement est partout dans l'univers. Nous appelons mouvement tout passage d'un état à un autre. Mouvement et changement sont synonymes. La pierre qui tombe, l'eau qui gèle, le jour qui se fait nuit, l'être vivant qui meurt, l'homme calme qui s'emporte, l'ignorant qui s'instruit, sont des choses en mouvement. Il n'y a aucun de ces mouvements pris en particulier qui ne soit l'effet d'une cause immédiate, et lorsque plusieurs d'entr'eux nous apparaissent comme étant de même nature, nous les attribuons à une cause générale commune

à tous. C'est ainsi que le fer qui rougit au feu, la mare qui se dessèche au soleil, sont des mouvements de même nature attribués à une cause générale que nous appelons la *chaleur*. Il y a de même, dans la nature matérielle, la *lumière*, la *gravitation*, l'*électricité*, etc. Ces causes générales s'appellent aussi les *forces de la nature*. Ce sont ces forces qui meuvent le monde, qui l'animent, lui donnent la vie. Nous en voyons les effets, mais leur essence nous échappe. Nous ne saurions même pas les compter avec certitude, rien ne nous assurant que des effets de nature diverse à nos yeux ne proviennent pas d'une force générale unique : ce qui pourrait très bien être, comme on le sait, pour les effets de la chaleur et de la lumière, par exemple. Et il y a, métaphysiquement parlant, toute certitude qu'il en doive être ainsi. Car on prouve qu'en remontant de cause en cause et d'essence en essence, il faut nécessairement en venir à une *Force unique*, cause première de tout ce qui se meut et change dans l'univers. Il faut bien, par conséquent, que deux effets quelconques, si divergents qu'ils soient, aient quelque part un point de convergence, une origine commune, dans cette infinie anastomose de phénomènes qui forme le tissu du monde.

Quoi qu'il en soit, et sans chercher à pénétrer les essences, nous acceptons comme forces diverses les causes générales des divers ordres de phénomènes qui tombent le plus naturellement sous notre observation; et nous reconnaissons qu'il en est, dans le nombre, qui exercent exclusivement leur action sur la nature brute : ce sont les diverses forces matérielles, comme celles qui ont été nommées ci-dessus. D'autres, d'un ordre plus élevé, régissent la matière dite organisée : ce sont les forces vitales, qui sont également de diverses natures : la vie simple, la sensibilité, l'instinct, etc. Il en est une enfin qui a la prééminence sur toutes les autres, force sublime, dont le rôle exclusif est de créer, d'agir en vue d'une fin préconçue, de faire et goûter l'ordre; nous l'appelons l'*Intelligence.* On peut présumer, par pure analogie, qu'il y a également des *forces intellectuelles* de diverses natures, comme il en est pour les forces matérielles ou vitales. Mais il n'en est qu'une qui tombe immédiatement sous notre observation : c'est celle qui nous a été donnée en partage. Elle nous est donnée précisément pour ordonner et diriger notre vie, pour nous conduire à notre destinée à la clarté des lumières qu'elle répand sur notre route. Nous ne connaissons pas plus son essence que celle

des autres forces qui meuvent le monde. Nous ne pouvons tout au plus qu'analyser son mode d'action, l'opération par laquelle elle produit son effet. C'est le thême ordinaire et le plus controversé de toutes les philosophies. Il aura sa place marquée dans le cours des présentes *Etudes*. Mais ici nous n'avons à considérer l'intelligence que comme une des forces générales du monde, c'est-à-dire comme un agent susceptible de produire certains effets indépendamment et de son essence, et de son mode d'action.

Or, dans toute action opérée, de quelque nature qu'elle soit, il y a toujours un fait de relation dont il faut distinguer les deux termes. Il y a le sujet qui agit, l'*Agent*, et il y a l'objet qui subit, le *Patient*. L'acte, c'est-à-dire l'effet produit, est le résultat de cette relation. Ainsi, je place un fer devant un aimant. J'ai là mes deux termes bien distincts : une force inconnue qui attire, c'est l'*agent*; et un objet attiré, c'est le *patient*. Il résulte de cette relation un mouvement qui est l'effet produit. Qu'on considère un mouvement de chaleur, ou de lumière, ou de sensibilité, ou tout autre, il en sera invariablement de même.

L'action intellectuelle ne fait pas exception. Elle est, comme toute autre, un fait de relation entre



deux termes. Nous l'exprimons en français par le mot *comprendre* (*com-prehendere*). Nous disons aussi *saisir*, *concevoir*, *percevoir*, avec des nuances. Notre langue philosophique est ici d'une grande pauvreté. Il nous manque l'équivalent exact du latin *intelligere*, qui seul exprime l'action propre à cette puissance. Tous les mots ci-dessus sont métaphoriques. Au propre, ils expriment des actions de l'ordre matériel.

Dans l'acte de comprendre, il y a une force, un agent qui s'empare, en quelque façon, d'un objet donné, qui le *saisit* : c'est *l'intelligence;* et il y a l'objet saisi, le patient qui subit l'action : nous l'appelons *l'intelligible*. Ce n'est pas un objet quelconque; c'est un objet essentiellement approprié au genre d'action qu'il est destiné à subir; de même que la matière organique n'est pas une matière quelconque, mais une matière propre à subir l'action des diverses forces vitales. Toute force, en effet, a un genre d'action qui lui est propre, et ne s'exerce que sur des objets particulièrement aptes à recevoir cette action. L'intelligence a ses conditions, l'intelligibilité a les siennes. Il faut que ces conditions soient remplies pour que l'acte de comprendre ait lieu. Sans entrer sur ce point dans des

développements actuellement inutiles, nous nous bornons à établir que cet acte est un fait de relation dont les deux termes sont, d'une part, la force intelligente, d'autre part, l'objet intelligible; fait d'une évidence axiomatique, que son extrême simplicité met à l'abri de toute contestation. Voici un autre fait donné par l'observation et le sens naturel de chacun.

L'acte d'appréhender ou de comprendre un objet intelligible exige un certain effort de la force qui saisit ou comprend. Cet effort représente ce que, dans toutes les forces possibles, on appelle l'intensité. Il y a une véritable *intensité intellectuelle*, une certaine énergie pour appréhender l'objet. Or, cette intensité de l'effort intellectuel est chose variable, et on peut concevoir qu'elle varie en deux façons :

1° La force intelligente n'est pas uniformément égale chez tous les êtres qui la possèdent, et on conçoit que, pour saisir un même intelligible, cette intensité variera suivant l'énergie de la force.

2° L'objet intelligible lui-même offre plus ou moins de résistance à la force qui saisit; et on conçoit encore que, pour une même intelligence, l'effort de l'appréhension pourra n'être pas le même pour chaque objet appréhendé.

En d'autres termes, il en coûte moins ou plus de peine pour comprendre, d'une part, selon qu'on est plus ou moins intelligent ; d'autre part, selon que l'objet intelligible est lui-même plus ou moins difficile à saisir. Il y a des degrés, et dans l'énergie de la force, et dans l'intelligibilité des objets. Double proposition qui pourra sembler banale de vérité, mais qui mérite d'être développée en raison des conséquences importantes qu'elle renferme. Expliquons-nous d'abord sur le premier de ces termes, le degré dans l'énergie de la *force saisissante*.

Il est bien évident, en effet, que cette force n'est pas égale chez tous les êtres qui la possèdent. Nous ne considérons ici que l'intelligence humaine, telle qu'elle est répartie dans notre espèce. Chacun en a sa part. Mais les parts sont loin d'être égales entre elles. C'est un fait dont nous faisons l'observation constante. La langue est riche d'expressions qui témoignent de l'inégalité des intelligences parmi les hommes. Nous avons des esprits d'élite, des esprits médiocres. Nous les concevons profonds ou légers, vastes ou étroits, suivant qu'ils saisissent avec plus ou moins d'effort les objets propres de l'intelligence. Et remarquons qu'il ne s'agit pas de ces aptitudes spéciales qui font que tel esprit donne sa préférence

à tels objets plutôt qu'à tels autres. Il s'agit d'une certaine puissance qui existe dans les esprits, *vis intellectûs*, indépendamment des aptitudes spéciales; de cette puissance qui est nulle ou à son minimum chez l'idiot; qui est, au contraire, à son maximum chez l'homme de génie. L'esprit de l'idiot est sans force pour s'emparer d'aucune lumière, d'aucune vérité. Au-dessus de l'idiot, il y a ce que nous appelons les esprits *bornés*; puis d'autres moins bornés, et d'autres encore moins, jusqu'à ces grandes intelligences que nous admirons à cause de leur puissance même. Qu'entendons-nous par les bornes de l'esprit? C'est la limite de l'effort qu'une intelligence est capable de faire pour acquérir la lumière. Ainsi, dans toutes les écoles, dans toutes les communautés ou sociétés, il y a les sujets les plus intelligents, c'est-à-dire ceux qui saisissent plus facilement que les autres les vérités plus ou moins élevées qui leur sont proposées. Il y a ceux qui, avec toute l'application possible, saisissent moins parfaitement ces mêmes vérités. Il y a ceux, enfin, qui sont tout-à-fait impuissants à les saisir. La limite de leur effort n'atteint pas jusque-là. Que de fois n'est-il pas arrivé à chacun de nous de se *buter* à une difficulté, dans le cours d'une étude? C'est le terme familier

par lequel nous exprimons la limite ou la borne de notre effort; limite accidentelle et passagère pour les uns, absolue pour les autres.

L'intelligence humaine a donc certainement des degrés. C'est dans toute l'acception du mot une *force*, d'une toute autre nature assurément que les forces matérielles, mais susceptible, comme elles, de *plus* et de *moins*. C'est, à certains égards, une *quantité mensurable*. Nous ne saurions, il est vrai, lui assigner une unité, comme à la quantité mathématique, mais nous lui concevons une mesure. Dans les écoles de la jeunesse, les diverses méthodes imaginées pour classer les élèves par rang de mérite (prix, points, notes, chiffres), ne sont, le plus ordinairement, que des manières de mesurer, non seulement leur application au travail, mais leur force intellectuelle, ou de la représenter par des signes sensibles.

Cette force humaine, qui est nulle chez l'idiot, qui atteint sa plus haute énergie dans ce que nous appelons le génie, peut très bien être représentée, dans notre esprit, comme toutes les quantités possibles, par une série ou échelle ascendante dans laquelle on trouverait tous les degrés intermédiaires entre ces deux extrêmes. Chacun de nous est un

terme de cette série, un degré de cette échelle, et il est évident que ce terme ou ce degré, à quelque hauteur qu'il soit dans la série, est une *quantité intellectuelle* déterminée, c'est-à-dire bornée, limitée; ce n'est jamais une quantité sans limite. Le commun langage a réservé l'appellation d'*esprits bornés* à ceux où la limite est le plus resserrée. Ce n'est pas à dire qu'il y ait des esprits *non bornés*. Il n'y en a que de *moins bornés*. Toute intelligence humaine a évidemment ses bornes qui ne sont que plus ou moins reculées pour chaque individu. Et il n'est donné à aucun de les franchir, quels que soient ses efforts. S'il y avait une ou plusieurs intelligences humaines *sans limites*, il faudrait concevoir qu'il peut y avoir l'infini de différence entre un homme et un autre. Le sens naturel le plus vulgaire repousse énergiquement une semblable hypothèse. L'échelle des intelligences humaines est comme une progression par petites différences, qui s'arrête nécessairement à un certain terme maximum.

L'esprit, sans doute, ne s'arrête pas à ce terme. Il conçoit du *plus grand* dans la puissance intellectuelle; il y conçoit même le *sans limite*, comme à tout ce qui a le caractère de la quantité. Partout où il voit le plus et le moins, il n'y a plus de maximum

pour lui. Le fini ne l'arrête pas, ne le contient pas; c'est une loi de sa nature. Aussi, tout en reconnaissant un fini maximum dans l'intelligence humaine, il s'élance au-delà; il y a du *plus encore*. Là n'est pas le dernier mot, le dernier terme de la force-intelligence, pas plus que la distance qui nous sépare de la plus éloignée des étoiles visibles n'est pour lui le dernier terme de la longueur mathématique. Invinciblement il prolonge l'échelle des intelligences jusque dans les profondeurs de l'infini. Mais alors il se place en dehors de l'espèce humaine, en dehors de sa propre compréhension. Nous le suivrons tout-à-l'heure dans cet essor hors de lui-même.

La gradation des forces intellectuelles de la nature est donc un fait d'observation positive, au moins dans notre espèce. Il y a également une gradation des choses intelligibles qui donne lieu à des considérations de même genre et de même portée. C'est la seconde proposition donnée ci-dessus qui reste à examiner.

Nous avons tous éprouvé que telles matières nous ont été plus difficiles à comprendre que telles autres, et nous avons le sentiment qu'indépendamment de la difficulté qui est le fait de notre imper-

fection, il y en a aussi une qui est inhérente à l'objet même que nous voulons saisir. Nous reconnaissons, il est vrai, des objets simples, qui n'offrent par eux-mêmes aucune difficulté à notre esprit, et que nous saisissons sans effort. Tels sont les premiers principes de toutes choses, les axiômes scientifiques, comme quand nous disons : l'homme est supérieur à la bête ; il faut faire le bien, éviter le mal ; je n'ai aucun droit sur ce qui est à autrui ; le tout est plus grand que sa partie. Voilà des propositions qui produisent dans notre esprit cette lumière qu'on appelle *Vérité* dès qu'elles sont simplement énoncées. Mais nous reconnaissons des objets moins simples et qui exigent un certain travail de l'esprit pour être saisis. Ainsi, ce n'est déjà plus sur un simple énoncé que nous comprenons des propositions comme celles-ci : La raison est l'essence de l'être humain ; la religion est la base de l'ordre social ; l'intérêt doit céder à la justice ; les trois angles d'un triangle valent deux droits. Il nous faut ici de la démonstration, et par suite un certain effort de l'esprit. Au-delà de ces vérités élémentaires, nous en reconnaissons de plus résistantes à notre compréhension, et d'autres plus encore, et nous concevons cette résistance, c'est-à-dire cette difficulté

intrinsèque des intelligibles à l'égard de notre intelligence, comme suivant une échelle toujours croissante, jusqu'à ces intelligibles extrêmes qui exigent les plus puissants efforts de l'esprit pour être saisis, tels, par exemple, que ces grands faits appelés la gravitation universelle, la vie organique, l'âme, la destinée de l'homme, l'origine et la fin des choses, etc. Voilà les objets qui nous apparaissent comme les sommités du savoir humain, qui opposent à notre compréhension une résistance que peu d'hommes ont le pouvoir de vaincre. C'est à ces hauteurs surtout que nous voyons de près nos limites, notre *nec plus ultrà*.

Et remarquons bien ici que ce que nous admirons surtout dans les œuvres de notre espèce, c'est précisément la grandeur de l'effort intellectuel nécessaire pour atteindre ces vérités ardues, dont la conquête est la véritable mesure de la puissance humaine. C'est là ce que nous appelons la puissance du génie, et elle ne nous paraît grande qu'à cause de la grandeur même de l'objet conquis.

Ainsi, par l'intensité de l'effort que nous faisons pour saisir un objet, nous jugeons que cet objet est plus ou moins intelligible, et nous concevons par cela même que l'intelligibilité des choses à l'égard

de notre esprit est aussi susceptible de *plus* et de *moins*, de même que la quantité mathématique. Le sens commun des hommes ne l'a pas conçu autrement. Il a dû reconnaître une singulière similitude entre l'intelligibilité, qui est essentiellement immatérielle, et la grandeur matérielle, car le langage, ce fidèle miroir de la pensée de tous, pour exprimer les qualités de l'ordre intelligible, n'a pas d'autres termes que ceux qui désignent les qualités analogues de l'étendue. Nous saisissons de la *grandeur*, de la *hauteur*, de la *profondeur* dans l'objet intelligible, qui, appréhendé par notre esprit, constitue la pensée. Nous avons, en effet, des pensées *basses* ou *élevées*, *superficielles* ou *profondes*, *graves* ou *légères*. Il y a donc, dans la pensée, quelque chose qui nous rappelle les propriétés de la matière étendue.

Il y a plus : l'intelligibilité est en quelque façon susceptible de mesure. Les matières destinées à alimenter et former les jeunes intelligences sont classées suivant ce qu'on pourrait appeler leur *étendue intelligible*. L'instruction a ses *degrés*, ses *grades*. Elle est *primaire*, *secondaire*, *supérieure*, *transcendante*. Elle se mesure, non-seulement par le nombre des choses acquises, mais par l'*étendue* même de leur intelligibilité. Et telle est la justesse

de cette expression appliquée aux objets de l'intelligence, qu'on a assimilé celle-ci à un *volume* destiné à contenir des intelligibles. On a appelé l'intelligence une *capacité* susceptible de *com-prendre,* c'est-à-dire de *prendre* ou renfermer en soi un intelligible donné. Les hommes ont admis une *capacité intellectuelle*, des *capacités* de divers ordres. Ils ont donné des *brevets de capacité*, qui sont de véritables mesures de l'*étendue intelligible* embrassée par un esprit. Nous disons en toute occasion d'un homme qu'il est *capable*, c'est-à-dire doué d'une certaine *capacité intellectuelle*. C'est toujours l'idée d'étendue, de volume, que nous appliquons analogiquement à l'intelligence pour signifier qu'elle peut contenir, ou renfermer, ou comprendre, selon une mesure variable, ces objets comparés à des volumes également variables et que nous appelons intelligibles (1).

(1) Ce mot *capacité* et son adjectif *capable* expriment exclusivement une idée de contenance ou de compréhension, soit au sens propre, comme quand nous disons qu'un vase, une maison, un enclos est capable de contenir tant d'unités de volume ou d'objets déterminés ; soit au sens analogique, et alors la *capacité* est l'intelligence elle-même assimilée à un volume susceptible de *contenir* ou *comprendre* les objets qui lui sont propres. S'il est des cas où le mot *capable* semble exprimer une tout autre idée que celle de *contenant*, comme, par exemple, lorsqu'on dit qu'un homme, ou un animal, ou un objet inanimé est *capable* de porter tel poids,

Ainsi, deux ordres de faits aussi profondément distincts que l'intelligibilité des choses et l'étendue matérielle, ont cependant entre eux une certaine analogie. Ils sont susceptibles de plus et de moins, chacun en sa manière d'être, et, de même que notre esprit conçoit que les objets matériels peuvent être plus ou moins étendus par rapport à une capacité donnée pour unité, de même les hommes ont conçu que les objets intelligibles sont plus ou moins étendus en hauteur, largeur et profondeur par rapport à cet autre genre de *capacité* qu'on appelle l'intelligence, et dans laquelle on va aussi jusqu'à concevoir, sinon à déterminer, une unité.

Et de même encore que les hommes n'imaginent pas de limite à l'étendue matérielle, de même aussi ils ne conçoivent pas de limite à l'*étendue intelligible*, c'est-à-dire à la grandeur des vérités, ou bien, comme nous le disions plus haut, à la résistance qu'opposent les objets intelligibles à la compréhension d'une intelligence donnée. De telle façon que, si cette intelligence est une capacité limitée, on peut

c'est un abus de langage, que l'usage a pu quelquefois autoriser, mais contre lequel les grammairiens ont soin, en général, de nous mettre en garde.

affirmer qu'elle sera impuissante à contenir ou à comprendre tout intelligible ou toute vérité qui la surpassera en grandeur. Cette capacité d'une intelligence est aussi ce qu'on appelle sa *Nature*. Une vérité qui la surpasse est dite plus grande que sa *Nature*. Si elle a des limites, quelque reculées qu'on les suppose, nous concevrons toujours des intelligibles plus grands que sa capacité, plus grands que sa nature, et par conséquent *Surnaturels*.

Or, l'intelligence humaine a des limites, nous l'avons établi précédemment. Le sophisme contemporain, en niant Dieu et en déifiant l'esprit humain, a pu obscurcir cette vérité, comme tant d'autres. Mais elle n'en tombe pas moins sous le sens commun avec l'évidence d'un axiôme. Nous sommes donc invinciblement portés à concevoir de l'intelligible qui surpasse la nature de toute intelligence humaine. Et comme une grande inégalité règne entre les intelligences individuelles de notre espèce, on conçoit également que le même intelligible pourra être accessible aux uns, inaccessible aux autres. C'est, en effet, ce que montre l'observation de ce qui se passe chez les hommes. On voit constamment que certains d'entr'eux sont impuissants à comprendre telles vérités, telles sciences que d'autres saisissent

avec facilité. Les premiers sont de *moindre capacité* que les seconds. Il n'est pas dans leur nature d'embrasser ce que ceux-ci embrassent. En d'autres termes, l'intelligible que le génie peut atteindre est au-dessus de la nature de l'idiot, et même de quiconque n'a pas la capacité du génie. Aussi, est-il très ordinaire d'entendre dire, en parlant de tel ou tel individu : ces études, cette science, cette démonstration est au-dessus de *sa portée,* de *ses forces*, de *sa nature;* c'est *trop fort pour lui;* il n'est pas *à la hauteur* de sa tâche, de ses fonctions. Et on juge ainsi, non-seulement les jeunes intelligences en voie de formation, mais aussi celles qui ont atteint leur pleine maturité, à tous les âges de la vie. La logique rigoureuse du langage constate ainsi l'existence d'un *Surnaturel relatif* parmi les êtres humains, conséquence nécessaire de l'inégalité de leurs intelligences. Et c'est là précisément ce qui nous donne la conscience logique et irrésistible d'un *Surnaturel absolu*, c'est-à-dire d'un certain ordre intelligible qui surpasse absolument la portée ou la nature de toute intelligence humaine, à quelque puissance qu'on la suppose élevée.

Nul, en effet, ne peut, sans violer le sens commun et la raison, se soustraire à la conviction que l'esprit

humain a des bornes, et que l'étendue intelligible n'en a pas. La notion du Surnaturel est tout entière dans cette conviction. Les hommes qui, de nos jours, ne conçoivent pas de force intellectuelle supérieure à celle de l'homme, et qui ne reconnaissent pour notre espèce que du connu et de l'inconnu, sans admettre que dans l'un ou l'autre il y ait de l'intelligible plus étendu que la portée de notre esprit, ont un voile sur les yeux de la raison. Ce sont des exceptions dans la famille humaine. Ils n'ont plus ce sentiment qui est le partage de tous, et qu'ils ont reçu comme tous par droit de naissance humaine. Ce sentiment, que nous avons appelé le *sentiment religieux,* ils l'ont répudié dans sa source originelle. Ils ne sentent pas cet *Incompris* mystérieux qui nous domine et nous surpasse. Leur raison ne le conçoit pas, ne l'admet pas. Ils le nient, et par conséquent tout ce qu'ils imaginent à l'appui de leur négation, tout ce qu'ils édifient sur ce fondement est nécessairement faux. Ils pèchent à la fois, comme nous l'avons dit, et contre la nature, et contre le sens commun. Ils sont à l'extrême limite de la négation religieuse. L'incrédulité ne peut aller au-delà.

Reconnaissons, à l'honneur de la raison, qu'elle

n'atteint cette limite qu'à de rares exceptions. Le sentiment religieux, c'est-à-dire le sentiment de cet Intelligible surnaturel, qui pèse sur notre existence, exerce son empire universel sur l'immense majorité de ceux-là mêmes qui s'attachent à réduire cet empire à ses moindres proportions. Le rationalisme le plus incrédule s'assujettit encore assez souvent à la vague croyance qu'il existe au moins un Infini intelligent et intelligible. Le déisme, même conçu sous sa forme la plus réduite, est un premier pas de l'esprit vers l'adhésion au grand Surnaturel chrétien.

Un écrivain moderne a dit avec beaucoup de logique qu'il ne faut pas *marchander avec le Surnaturel;* donnant à entendre que ce premier pas est ou superflu ou insuffisant. Pour son compte personnel, il le juge superflu. Nous le regardons, au contraire, comme insuffisant. Ce premier pas est un rudiment du sens religieux. C'est un vestige, un véritable débris de l'instinct que la nature a mis en nous pour nous conduire à notre fin. Ce débris prouve combien, malgré nos luttes intimes pour détériorer et détruire notre instinct, il nous est difficile d'y réussir et de l'emporter complétement sur la nature. Elle résiste à nos efforts; elle n'est pas

vaincue sans combat. Aussi, ne pourrions-nous jamais l'accuser d'être en défaut si, à un moment donné, nous venions à reconnaître que nous avons manqué le but assigné à notre existence.

La vague et stérile concession du déisme n'est donc, avons-nous dit, qu'un simple rudiment; ce n'est pas, il s'en faut de beaucoup, le sentiment religieux proprement dit. Un être intelligent a le pouvoir et le devoir de s'élever plus haut dans son adhésion à l'Intelligible surnaturel.

CHAPITRE IV.

LES INTELLIGENCES SUPÉRIEURES.

On conçoit l'infini intelligent et l'infini intelligible, comme on conçoit l'infini en toute quantité. — Multitude des objets acceptés par les hommes, comme termes de leurs tendances vers le grand inconnu. — L'infini intelligent et intelligible est un de ces objets. — Son existence réelle n'est qu'une hypothèse entre beaucoup d'autres. — Elle exige démonstration. — Dans l'échelle des intelligences, entre le moindre degré, qui est l'intelligence humaine et l'infini, en ne peut admettre le vide. — Il y a des intelligences finies supérieures à celle de l'homme. — Arguments tirés de la magie et de la métempsycose modernes.

Il faut donc reconnaître, dans l'ordre universel, des agents d'une nature particulière appelés *Intelligences*, dont la fonction est de saisir certains objets appelés *Intelligibles*. Nous n'avons pas cherché à savoir ce que sont ces agents et ces objets en essence, ni comment s'opère l'action des uns sur les autres. Nous nous sommes bornés à préciser l'opinion la plus générale qu'en acquièrent les hommes par l'expérience des effets de cette action. Or, leur opinion est rendue manifeste par les dénominations

mêmes qu'ils appliquent à ces effets. Ainsi, le langage prouve qu'ils ont considéré l'Agent-Intelligence tantôt comme une force ayant son mode d'action spéciale, tantôt comme une étendue ayant capacité à contenir; toujours, dans tous les cas, comme une quantité offrant les caractères essentiels de la quantité mathématique, c'est-à-dire susceptible d'augmentation et de diminution. L'objet intelligible se présente à l'observation avec les mêmes caractères. Il est, en toute occasion, comparé à l'étendue. C'est, si l'on veut, une véritable étendue, mais d'une tout autre nature que l'étendue matérielle. L'intelligible étant l'objet propre de l'intelligence, c'est-à-dire essentiellement fait pour elle, on conçoit, en effet, que l'un et l'autre doivent avoir le caractère de la quantité, de telle façon qu'à des intelligences aussi puissantes qu'on voudra correspondent toujours des intelligibles proportionnés.

Du moment où l'esprit se trouve en présence du plus et du moins, il suit son inclination naturelle: il s'élance; rien de fini ne l'arrête; il y admet invinciblement l'infini. Or, l'infini dans la Force-Intelligence, aussi bien que dans l'Étendue-Intelligible, est ce que nous appelons DIEU.

On ne démontre pas en ce moment que cet Infini

est un objet réellement et substantiellement existant. On constate que, fût-il ou ne fût-il pas, l'homme est placé, par sa nature même, sur une pente où il glisse, presque sans effort, comme par une impulsion involontaire, vers cet Objet. La pente est, dans ce cas, en sens contraire des pentes matérielles : c'est un glissement de bas en haut.

Nous avons parlé de l'instinct qui fait de l'homme ce qu'on a pu appeler un *animal religieux*. C'est la tendance de l'être humain à se rattacher à ce qu'il sent au-dessus de lui. Il commence par sentir qu'il est dominé. La tendance vient ensuite. Ce sentiment qui provoque la tendance est, dans sa plus simple expression, vague, confus, indécis ou égaré sur la nature de l'objet senti. Quel qu'il soit, on peut remarquer qu'il n'est au fond qu'un sentiment rudimentaire *du plus et du moins*. L'homme domine quelque chose et est dominé par autre chose. Il sent là l'inférieur, ici le supérieur, le moindre et le plus grand. La réflexion aidant, ce premier sentiment sort du vague, devient plus net, plus étendu ; le plus grand grandit encore. Nous en venons ainsi à reculer jusque dans l'infini l'objet de notre tendance. C'est la raison qui développe et dirige l'instinct primordial. Mais quelqu'élevé et épuré que soit chez

l'homme la conception de ce pouvoir dont il sent la domination, elle a toujours son point de départ dans cet instinct de l'espèce, dans sa tendance originelle à se rapprocher du grand Inconnu. De sorte que l'homme qui, dans cet élan naturel, s'en tient à la conception de quelque grossier fétiche, et l'homme qui s'élève jusqu'à la notion d'une intelligence infinie, obéissent à une même impulsion, à un même instinct. Il n'y a de différence que dans l'usage qu'ils font de la raison. Et puisqu'il faut admettre, comme on l'a vu précédemment, que toute tendance, tout instinct donné par la nature à une espèce entière, a nécessairement pour terme un objet réel, atteint, sinon par tous, du moins par quelques-uns dans l'espèce, il faut aussi, de toute nécessité, admettre que l'Inconnu mystérieux, que l'espèce humaine cherche à saisir, est l'un ou l'autre des nombreux objets que les hommes ont acceptés comme termes de leur tendance, et cet objet ne saurait être une pure abstraction, une fantaisie de l'imagination. C'est une réalité qui existe aussi sûrement que nous-mêmes. Il ne s'agit que de savoir la distinguer dans ce chaos de conceptions diverses. Est-ce le fétiche du Nègre, le feu du Mage, l'astre du Sabéen? Est-ce Bouddha ou Brahma? Le

grand Tout ou le grand Rien? Le Hasard ou le Destin? Un homme ou une bête? Un corps ou un esprit? La nomenclature est longue, comme on le sait. Il faut opter. L'Objet que nous cherchons est certainement l'une ou l'autre de ces choses. Dans le nombre, il faut compter cet Infini intelligent et intelligible auquel nous arrivons aussi par une pente si naturelle. Serait-ce là notre objet légitime? C'est l'opinion du plus grand nombre et de l'élite des intelligences humaines. Voilà un titre, à coup sûr; titre suffisant à la rigueur pour quiconque sait imposer aux mouvements désordonnés de l'esprit une sage discipline. Cette opinion, toutefois, n'est pas celle des sociétés païennes et idolâtres, qui occupent encore une si grande place sur la terre; pas même celle de bon nombre d'esprits qui comptent avec raison parmi les plus cultivés de nos propres sociétés. C'est à leurs yeux une simple hypothèse, qui ne vaut pas plus que la multitude des autres hypothèses faites sur le monde de Surnature. C'est pourquoi il ne suffit pas d'établir que la notion d'une Intelligence infinie nous est donnée par un instinct de nature pour en conclure que c'est la seule hypothèse légitime (1).

---

(1) Nous pensons que l'imposant témoignage rendu à cette hypothèse par la plus nombreuse et la meilleure partie des hommes, est

Le même instinct conduit aussi bien au fétiche, à l'idole, au grand Pan, qu'au Dieu chrétien; et quiconque s'en tient à l'une ou à l'autre de ces hypothèses, est en droit de croire qu'elle est la bonne, à l'exclusion de toutes les autres, par cela seul qu'il y est également conduit par son instinct naturel. Il n'est même pas douteux que ce ne soit là ce qui arrive à l'homme qui raisonne dans toutes les religions possibles.

Comme il ne peut y avoir qu'une seule hypothèse

---

un titre suffisant, comme nous venons de le dire, pour forcer l'adhésion de tout homme sensé qui a la modestie de croire que, cheminant seul en pareille matière, il est plus en danger d'errer qu'allant de compagnie avec le plus grand nombre et les meilleurs. C'est ce qui a lieu pour la grande majorité. Il faut reconnaître toutefois que l'opinion du nombre, rigoureusement parlant, peut donner une probabilité aussi voisine de la certitude qu'on voudra, mais non la certitude absolue. C'est en quoi la doctrine traditionaliste, qui veut que la notion de l'existence de Dieu nous soit imposée exclusivement par révélation, tradition ou témoignage, sans que la raison puisse au besoin la tirer d'ailleurs, est erronée.

Nous regardons aussi comme erronée cette autre doctrine qui veut que la même notion soit innée en nous; qu'elle nous soit donnée de toute pièce, par droit de naissance. Nous rejetons l'hypothèse des *idées innées.* Il n'y a d'inné dans l'homme que des instruments de sensation et de raisonnement ; des dispositions, des puissances à agir. Les sentiments, les désirs, les tendances, les notions, les idées sont des actes postérieurs à la naissance. Tous les hommes ont le sentiment d'un mystère supérieur, mais c'est un sentiment acquis, provoqué par une action du dehors. C'est mal parler que de le dire *inné;* il faut dire qu'il s'acquiert inévitable-

légitime, entre toutes, il faut aussi qu'il soit au pouvoir de l'homme de la reconnaître avec certitude au besoin. Il faut, par conséquent, qu'il ait les moyens de se prouver à lui-même et aux autres que l'hypothèse à laquelle il s'est trouvé conduit est la seule vraie; que sa tendance a touché juste, et que partout ailleurs elle touche à faux. S'il se trompe dans cette vérification, ce ne peut être que lui qui est en faute; c'est effet de ce vice qu'il porte en lui, et dont il a déjà été parlé. En un mot, il

---

ment par les conditions mêmes de la nature humaine, aussi bien que la tendance qui s'en suit. Voilà pourquoi nous l'avons appelé un instinct de nature, faisant loi dans l'humanité; ce qui nous a permis de dire en toute rigueur que l'homme qui combat sa tendance viole une loi naturelle.

Il faut bien remarquer que le sentiment général d'un mystère supérieur n'est pas nécessairement la notion de Dieu. Il peut s'en falloir de beaucoup. Cette notion survient ; elle est acquise comme la notion de Jupiter, de l'idole, du Dieu-Humanité, et tant d'autres.

Enfin, nous regardons encore comme erronée cette autre opinion qui veut que la notion de l'existence de Dieu soit un produit exclusif de la raison chez tous les hommes. Il est certainement possible à l'intelligence humaine d'acquérir cette notion par ses propres forces, mais pas à tous les individus, puisqu'il en est chez lesquels l'intelligence est à peu près éteinte; et ceux qui seraient capables de cet effort intellectuel (ce n'est peut-être que la moindre partie), doivent s'estimer heureux d'avoir trouvé cette notion toute préparée avant eux, et de n'avoir pas eu à la découvrir eux-mêmes. Ce n'est pas de cette source, à coup sûr, qu'est sortie primitivement la notion de Dieu pour se répandre parmi les hommes.

doit y avoir une démonstration rationnelle, des preuves certaines de l'existence de cet objet qui nous attire en haut, quel qu'il puisse être d'ailleurs. Pour ceux qui s'élèvent à la conception d'une intelligence infinie, il y a donc des preuves démonstratives de l'existence de Dieu, et une réfutation absolue de tout ce qui est contraire à cette hypothèse. C'est un sujet considérable qui ne sera pas abordé ici. On concède que l'existence réelle d'un pareil objet n'est qu'une hypothèse entre beaucoup d'autres, qui peut être contestée, qui a effectivement ses adversaires. Mais sans entrer ici dans des discussions qui devront trouver place ailleurs, nous nous attachons à cette hypothèse comme étant au moins la plus probable, à cause de son extrême diffusion et de sa puissance à subjuguer l'esprit. Nous avons, dans ce qui précède, cherché à reconnaître comment l'homme s'y élève, et maintenant, poursuivant cette recherche, nous devons montrer quelles obligations s'imposent immédiatement à son esprit dans cette ascension.

Dans notre hypothèse, l'intelligence infinie se trouve être le terme extrême ou sans limite de ce que nous avons appelé l'*Echelle des intelligences*. Nous avons conçu une pareille échelle en considé-

rant l'inégalité des intelligences humaines. Nous y avons vu un terme minimum très voisin de zéro dans l'idiot; un terme maximum dans le génie; et entre les deux, tous les degrés possibles. Ceci est de l'observation positive à l'abri de toute contestation.

Puis, cédant aux tendances naturelles de notre esprit, nous concevons *du plus grand* que ce terme supérieur de l'échelle humaine, et nous ne nous arrêtons que devant le terme sans limite. Nous ne sommes plus dès lors dans le domaine de l'observation positive. Quelques-uns appellent cela l'*Idéal, l'Imaginaire;* qu'importent les noms? Nous suivons une pente des plus naturelles à notre esprit. Nous prolongeons dans l'invisible, jusqu'à l'infini, une échelle très visible à nos yeux dans sa partie inférieure. Or, étant supposé que ce terme infini de notre conception soit une Intelligence réellement existante, que placerons-nous dans l'espace sans bornes qui sépare ce terme extrême des termes inférieurs visibles? Le vide? L'échelle des intelligences serait-elle réelle et positive à ses deux extrémités, et simplement idéale ou imaginaire dans ses parties moyennes? L'esprit se refuse à pareille supposition. Lorsque les hommes, dans leurs classifi-

cations des êtres naturels, reconnaissent des lacunes dans les séries qu'ils établissent, ils affirment, comme inspirés par une logique intuitive, que ces lacunes ne doivent pas être, qu'elles sont contre raison et contre nature; et il est bien rare que l'expérience et l'observation ne finissent pas par leur donner raison (1). Une logique de même nature nous dit qu'il n'y a pas de lacune dans l'échelle des intelligences. Il s'y trouvera bien quelque part, comme en toute série, l'abîme qui sépare le fini de l'infini. Cet abîme n'est pas ce que nous appelons une lacune; ce n'est pas du vide. Qu'est-ce donc? Je l'ignore. C'est le voile qui arrête ma vue et la contient dans ses bornes. C'est l'indéfinissable précipice que notre esprit cherche à franchir par cette espèce de bond qu'on appelle *transcendance*.

Ce qui fait lacune dans l'esprit, c'est d'exiger qu'il s'arrête à un fini déterminé, dans quelque genre de quantité que ce soit, même dans la quantité concrète. Si l'on nous dit que la série des nombres naturels

(1) On sait que plus d'un corps, en chimie, plus d'un astre, dans le ciel, ont dû leur découverte à l'observation des lacunes restées dans les séries établies par la science. *La nature a horreur du vide :* rien de plus profondément scientifique que ce vieil adage de l'antique école.

s'arrête à *dix*, et qu'il n'y a plus de nombre possible entre dix et l'infini, notre esprit s'insurge à pareille proposition, parce qu'on lui impose là un vide contre nature, et il en est ainsi s'il s'agit de dix unités, soit de longueur, soit de pesanteur, soit de chaleur, ou toute autre. Nous sommes bien forcés, il est vrai, de reconnaître que le monde des choses concrètes et finies est lui-même fini et a des bornes. Mais ce qui répugne invinciblement à notre esprit, c'est l'acte de la limitation exercé par nous-mêmes. Nous sentons qu'il nous est interdit de fixer un chiffre maximum, par exemple, au nombre des corps répandus dans le monde, à l'intensité des forces ou agents de la nature. Il n'y a pas là l'infini; mais il y a pour nous l'*Immensité,* c'est-à-dire une étendue en divers genres qu'il n'est pas en notre pouvoir de mesurer. La quantité concrète doit avoir des bornes; mais ce n'est pas à nous à les poser dans aucune direction. Elles nous échappent partout. Poser ces bornes nous-mêmes, dans un sens ou dans l'autre, c'est tronquer l'univers.

Voilà pourquoi, dans l'échelle des intelligences, il répugne à l'esprit de s'arrêter là où s'arrête le maximum humain. L'intelligence est une des forces générales du monde. Nous ne pouvons pas plus la

tronquer que toutes les autres, et nous disons que l'échelle se prolonge au-delà de l'être humain et est remplie à tous ses degrés. S'il y a réellement une force intelligente infinie, il y a aussi très réellement des forces intelligentes finies de toutes les intensités possibles. L'esprit refuse d'admettre une échelle d'êtres concrets, réelle à ses termes extrêmes, et imaginaire dans ses degrés intermédiaires. Il refuse plus énergiquement encore de la reconnaître réelle dans sa partie inférieure seulement, et imaginaire partout ailleurs. Ces conceptions sont des caprices de la fantaisie, et non des œuvres de la nature.

Il s'agit ici, qu'on le remarque bien, de la force qui occupe le premier rang parmi toutes les autres, qui les domine et les commande toutes, qui préside évidemment au jeu de l'univers; car il faut un grand aveuglement pour n'en pas lire les effets partout autour de nous. C'est tout un insondable océan d'intelligence, au sein duquel notre petit lot intellectuel n'occupe pas même la place du grain de sable dans la mer. Et dans ce milieu qui nous presse de toutes parts, comment contraindre l'esprit à reconnaître que, dans le monde entier, il n'y a de cette force merveilleuse et sublime que la petite quantité répandue sur notre globe? C'est de la contrainte

contre nature qui ne peut se rencontrer que par exception. L'esprit humain, en masse, proteste et s'élance au-delà de cette quantité intellectuelle ainsi limitée, avec l'énergique conviction qu'il ne s'élance pas dans le vide. Il affirme qu'il y a des intelligences supérieures qui s'élèvent par ordre de puissance; et il voit au couronnement de cette magnifique échelle, l'intelligence infinie qui comprend toutes les autres, et que nulle ne comprend. C'est aussi l'intelligible infini.

Nous avons de la sorte une notion des *Intelligences supérieures*. Y a-t-il réellement ou non de pareilles intelligences? C'est demander s'il y en a une infinie. Celle-ci et la nôtre étant données, les autres viennent inévitablement se placer entre les deux. Et même, dans un esprit livré aux seules forces de sa nature, la notion des Intelligences supérieures précède celle de Dieu. De là vient que tant d'hommes, dans leur course à la poursuite du grand Inconnu, s'arrêtent en chemin, et ne font pas l'effort suffisant pour s'élancer du fini dans l'infini. Ils s'en tiennent à des êtres simplement supérieurs, qu'ils revêtent de formes dont l'imagination fait tous les frais. Voilà les seules puissances auxquelles ils se relient et rendent hommage. Ainsi se forment

l'idolâtrie et le paganisme. Ils ont un monde surnaturel. Ils n'arrivent pas jusqu'à Dieu. Quelques rares individus isolés, intelligences d'élite, y arrivent peut-être, mais n'ont pas la force d'y entraîner le plus grand nombre.

Il n'y a pas une religion sur la terre qui ne reconnaisse des êtres finis supérieurs à la nature humaine. C'est le dogme le plus naturel et le plus indélébile de l'humanité; plus indélébile même que celui de l'Être infini, à en juger par les faits historiques qui semblent avoir été nécessaires pour que ce dernier dogme ne fît pas naufrage au milieu des troubles incessants de la conscience humaine; à en juger aussi par la singulière facilité avec laquelle les hommes, dans tous les états de culture, perdent la notion de Dieu. Il ne serait donc pas impossible, naturellement parlant, que cette notion d'une Intelligence infinie se perdît complétement dans l'humanité entière, sauf à être retrouvée ici ou là par quelques privilégiés, comme une épave indifférente aux masses; tandis que l'humanité ne peut jamais perdre la notion générale d'un monde surnaturel, peuplé d'êtres supérieurs. Il manque l'Infini réel et positif à cette conception; et de là toutes les extravagances de la folie humaine.

L'idole la plus grossière n'est adorée que parce qu'elle est acceptée comme une puissance supérieure à la puissance qui l'adore. Ce pauvre hère, qui ne saurait rien définir, qui ne sait ce que c'est que l'esprit, l'intelligence, l'infini, sait néanmoins qu'il y a en lui et en ses semblables une force plus ou moins grande, qui le distingue de son bœuf, du singe de la forêt; et il en conçoit de plus grandes que la sienne, exactement comme tous les autres hommes. Seulement, il voit dans un hideux fétiche ce que nous voyons ailleurs; c'est affaire de raison et de culture.

La notion des êtres supérieurs est donc très naturelle à l'homme. Non-seulement elle est le résultat immédiat de la tendance universelle de l'espèce, mais elle est aussi donnée par les plus hautes spéculations de la pensée. En contemplant ces mondes infinis, dont nous ne connaîtrons jamais que de si faibles parties, qui ne se sent subjugué par le sentiment que l'intelligence humaine, si infime, si bornée, ne saurait être seule dans cette immensité? Si même elle reconnaît l'intelligence infinie qui plane sur cet univers, elle s'y trouve encore trop seule. Elle ne se résigne pas à admettre que tant de merveilles, qu'elle pressent sans les voir, restent sans contemplateurs.

Ce sentiment se fortifie visiblement de nos jours à mesure que la science pénètre plus avant dans le champ de l'univers. En entendant parler des Montagnes de la Lune, des Neiges de Mars, des Océans de Jupiter, qui d'entre nous ne s'est cent fois laissé aller aux rêves de son imagination sur ce que pouvaient être les habitants de ces étranges contrées? Ces rêves de l'imagination ne sont pas des raisons, à coup sûr, en faveur de l'existence de ces habitants. Ils prouvent une chose cependant; ils prouvent notre désir d'acquérir la certitude expérimentale que cet univers est peuplé, parce qu'une voix plus forte que tous nos doutes nous dit intérieurement que nous partageons avec d'autres le privilége de comprendre et d'admirer l'œuvre de l'Infini. Quelles peuvent être ces Intelligences des mondes supérieurs? Sont-elles dans l'espace ou hors de l'espace? Sont-ce des esprits purs, insaisissables aux sens, séparés de toute matière, ou unis à des corps? Sont-ce de simples propriétés matérielles comme le voudrait le matérialisme le plus résolu pour l'âme humaine? C'est un champ inépuisable, ouvert aux spéculations de la raison, de la conjecture, de l'imagination. Nulle part ailleurs la fantaisie ne s'est donné plus libre carrière.

Sans remonter aux temps où le paganisme peuplait le monde surnaturel de ses séduisantes fictions, sans même parler des peuples encore si nombreux dont toute la religion n'est pas beaucoup plus qu'une extravagante démonolâtrie, n'est-ce pas un spectacle digne de méditation que les efforts faits de nos jours, dans nos propres sociétés, par une grande fraction de l'incrédulité, pour ressaisir les liens rompus avec le monde de Surnature, qu'elle ne cesse de battre en brèche ? Qui ne sait combien d'hommes, et des meilleurs devant le jugement de leurs semblables, se reposent de toutes leurs recherches dans l'espérance de passer, au-delà de la tombe, par une succession indéfinie d'existences où ils prendront une nature progressivement supérieure à la nature actuelle, faisant ainsi de l'univers une colonie humaine. Trouvent-ils un vrai repos dans une pareille chimère ? Nous l'ignorons. Mais on sait combien cette chimère séduit d'âmes aujourd'hui. C'est un effort infructueux de ces âmes pour se dégager du matérialisme où elles ont pris racine, et aussi pour s'élancer dans ce monde supérieur dont elles ont perdu la trace. Elles sentent bien, par la force même de leur instinct de nature, qu'il faut peupler ce monde d'êtres intelligents supérieurs. Mais elles

ne se résignent pas à en faire autre chose qu'une carrière ouverte aux migrations de l'humanité, où la matière reste toujours l'instrument de la pensée (1). L'effort, la tendance n'en est pas moins manifeste ; tant il est difficile à l'esprit humain d'en venir à dépouiller l'univers de son monde surnaturel !

Nous n'avons ici affaire qu'avec des rêveurs purement contemplatifs, qui, ayant rompu ici-bas toute attache avec les puissances d'en haut, et sentant que, d'une façon ou d'une autre, ce lien est nécessaire, trouvent plus facile d'attendre une autre vie pour le ressaisir, que d'en prendre la peine dès à présent ; comme ce potentat de l'antiquité qui remettait au lendemain le souci des choses sérieuses. Mais l'incrédulité offre un spectacle plus singulier encore. Elle compte dans ses rangs des hommes (on sait s'ils sont nombreux), qui, après avoir brisé tout lien religieux, c'est-à-dire toute obligation d'hommage

---

(1) On peut voir cette espérance chimérique réduite en système scientifique dans le livre *Ciel et Terre* de J. Reynaud, qui a joui d'une très grande vogue en son temps. C'est la facile et antique doctrine de la métempsycose, qui reparaît dans nos sociétés avec les modifications voulues par l'état actuel des esprits et des connaissances.

ou de dépendance envers les puissances d'en haut, ne s'en tiennent pas à de simples spéculations utopiques sur les mystères d'outre-tombe; mais prétendent exercer un pouvoir effectif et actuel sur ces mêmes puissances. Inutile de rappeler ici l'immense sensation produite dans nos sociétés par les œuvres de la magie moderne.

Il y a les artisans de ces œuvres qui constituent une véritable secte religieuse; il y a les masses qui recherchent avec avidité leurs miracles, espérant pénétrer par les sens les mystères d'un monde qui les obsède; il y a ceux enfin qui nient de parti pris ces miracles, comme tous les autres, au nom d'une science qui condamne *à priori* tout fait surnaturel. A quelque parti qu'on se range, n'est-on pas frappé de cet entraînement des sociétés incrédules à la poursuite des choses de surnature, au moment où elles semblent n'avoir rien plus à cœur que de proscrire de la conscience humaine toute foi au monde surnaturel? Ce spectacle n'est pas nouveau. Déjà, au IIIe siècle de notre ère, époque de décadence morale comme la nôtre, et plus que la nôtre, espérons-le, la magie qui, d'habitude, cherche le secret et l'ombre, était entrée dans les mœurs publiques et produisait, au grand jour, des œuvres

identiques à celles que nous voyons aujourd'hui. Les animaux, les *tables* parlaient et rendaient des oracles; les esprits évoqués apparaissaient. C'est Tertullien qui nous l'apprend (1).

Que faut-il conclure de ces étranges contradictions de l'esprit humain? C'est que le grand surnaturel de l'humanité, cet objet réel et inconnu auquel tout homme aspire à se rattacher par impulsion de nature, ne se laisse pas impunément chasser de la conscience publique. Comme le naturel, *il y revient au galop*, et de quelle manière! Il lui est nécessaire, et les hommes ne peuvent le répudier sans le remplacer aussitôt par un surnaturel de leur façon, auquel ils n'ont aucun hommage de dépendance à adresser. Car c'est là surtout ce qui leur importe. Croire simplement à Dieu et aux Anges, n'est pas ce qui pèse beaucoup au tempérament humain. Mais cette croyance entraîne nécessairement une dépendance

(1) « Or, si les magiciens font paraître des fantômes, s'ils « évoquent les âmes des morts; s'ils font rendre des oracles à des « enfants, à des chèvres, à des tables; s'ils imitent les prodiges, en « habiles charlatans; s'ils savent même envoyer des songes par le « moyen des anges et des démons qu'ils ont invoqués, et qui leur « ont confié leurs pouvoirs, à plus forte raison ces puissances « séductrices feront pour elles-mêmes ce qu'elles font pour des « intérêts étrangers. » (Apol., XXIII, Traduction de l'abbé Gourcy).

en acte, c'est-à-dire manifestée par des effets explicites. La raison est ici impérieuse. Il faut que l'homme courbe la tête et se reconnaisse volontairement inférieur et subordonné à quelque chose. Voilà le terrible fardeau. Aussi les uns nient cet Inconnu inquiétant ; les autres le façonnent à leur fantaisie ; d'autres même, sans le détériorer complétement, vont jusqu'à prétendre exercer sur lui une sorte d'empire. Tous, de la sorte, s'affranchissent d'une incommode obligation ; ce qui est le comble de leurs vœux.

Un homme qui ne tient pas à un pareil affranchissement, qui trouve, au contraire, toute satisfaction et dignité à faire acte de soumission envers les puissances qui tiennent en main le fil de sa destinée, possède dans son propre fonds des éléments de certitude suffisants pour le convaincre que ces puissances existent et ont droit à ses hommages. Il lui est tout-à-fait inutile de recourir aux évocations de la magie pour faire en lui cette conviction. Ceux-là seuls, en effet, qui doutent ou ne croient à rien sont les vrais amateurs de ce genre de spectacles. On n'y voit pas accourir ceux dont la foi est sûre, et qui, fermement persuadés que les puissances évoquées ne sont pas de vaines chimères, se passent fort bien

de pareilles évocations pour régler leurs rapports avec le monde d'en haut. Il est permis toutefois de tirer de ces pratiques un utile enseignement au profit de ceux qui en sont encore, en toute sincérité, à rechercher des points fixes à leur foi.

Dans l'état présent des choses, ce serait procéder à l'inverse du bon sens que de nier absolument et systématiquement tout ce qui se dit et se publie sur les œuvres de la magie. Il est des circonstances où l'on ne peut, sans absurdité et injustice, récuser le témoignage des hommes. Même sans avoir rien vu de ces œuvres, il faut admettre que la multitude de ceux qui affirment avoir vu ne sont pas tous trompeurs ou trompés, ou illusionnés. En faisant la part aussi grande qu'on voudra au charlatanisme, à la mauvaise foi et à l'erreur, il est impossible qu'il n'y ait pas un certain fonds de vérité dans les effets proclamés. Si peu que ce soit, cela suffit; c'est une preuve expérimentale qu'il y a tout près de nous un monde surnaturel que nous n'atteignons pas. Nous touchons à ce monde. Un passage d'un instant, un rien nous en sépare. Là sont des habitants d'une nature qui nous échappe, des intelligences, des puissances parmi lesquelles doivent certainement se trouver celles qui nous dominent de si haut.

Nous y entrerons à notre tour. Mais dès à présent notre pensée nous y devance, presque malgré nous, comme par l'effet d'une loi de nature. Voilà ce que prouvent invinciblement et les œuvres de la magie, et les fantaisies des hommes qui ont prétendu rompre tout commerce actuel avec ce monde. S'il en est qui interdisent même à leur pensée de les devancer ainsi, ce sont des exceptions qui ne prouvent rien contre ces preuves.

CHAPITRE V.

LA SCIENCE MODERNE.

Science moderne, expression nouvelle et illogique. — Un abîme la sépare de la science antique. — Il y a deux degrés de l'intelligible à l'égard de notre intelligence. — Leur distinction est le point de départ de la science antique. — La négation de l'un d'eux est le point de départ de la Science moderne. — Pas de conciliation possible entre deux sciences ainsi divergentes. — Strauss et les déïstes inconséquents. — Si les purs de la Science moderne ont complétement rompu avec le besoin inné de croire à du surnaturel. — Grandeur du mal causé par cette science. — Il y a nécessairement une digue destinée à le contenir.

La philosophie de notre époque rend ses sentences contre la religion chrétienne au nom de la *Science moderne.* Elle puise dans les données de cette science toutes les ressources de son argumentation. *Science moderne* est un terme aujourd'hui consacré. Il est passé dans l'usage vulgaire de la langue. C'est, il faut le dire, une locution nouvelle dont s'est enrichi le vocabulaire philosophique. On ne voit pas, en effet, qu'elle ait eu dans le passé le succès qu'elle obtient maintenant; quoique cependant toute époque ait été moderne à son tour, et ait possédé une science

qu'elle eût pu aussi appeler *Science moderne*. Des auteurs du passé se sont peut-être exprimés ainsi par exception, par simple fantaisie de langage. On a pu dire la *Science moderne* comme on a dit la *Seine parisienne*, la *Seine normande*. Ces locutions restent isolées, propres à leurs auteurs, et ne passent pas dans l'usage universel, parce que la logique ne les justifie pas.

La Science, en effet, comme un fleuve majestueux, descend le cours des âges en grandissant sans cesse. Chaque jour le génie humain lui apporte de nouveaux tributs, mais elle n'en reste pas moins toujours elle-même. Toujours elle est la Science. Quelle époque du passé eût été plus qu'une autre en droit de dire : la *Science moderne*, c'est-à-dire la *Science qui m'appartient, ma Science?* La Science n'est jamais moderne ou l'est toujours. C'est pourquoi nos ancêtres, dans leur naïf bon sens, n'ont jamais eu la pensée d'unir ces deux mots qui semblent si peu faits l'un pour l'autre. Notre époque, cependant, les a unis. Elle a introduit une nouveauté dans le langage et a dit : *la Science moderne ;* souvent même *la Science nouvelle*. Seule, on peut dire, entre toutes les époques, elle s'est approprié la Science. Elle en a fait son bien, sa chose. Elle n'est plus un simple

point sur le cours du grand fleuve. Elle a rompu ce cours et a dit : « Tu es mon œuvre; désormais tu porteras mon nom; tu seras *la Science du* XIXe *siècle, la Science nouvelle, la Science moderne!* »

Ces nouveautés dans le langage des peuples ne sont jamais des faits insignifiants. Elles ont leur raison d'être, leur logique profonde et rigoureuse. Mot nouveau, besoin nouveau. L'apparition de cette locution, jusqu'ici inusitée, frappe mon esprit. Sans nul doute elle offre à nos méditations de graves enseignements.

Nous connaissons la Science de tous les temps, la Science humaine, cet arbre aux mille rameaux où l'homme a tout pouvoir de cueillir et de s'enrichir. On a vu par les chapitres précédents qu'il existe un cercle nécessairement fini et limité, tracé autour de notre intelligence, et où se trouve renfermé tout ce qu'il nous est donné d'acquérir. Ce cercle est le domaine de la créature humaine, ce que nous avons appelé l'étendue intelligible proportionnée à sa nature. Tout ce que l'homme sait de cette étendue, tout ce qu'il en peut savoir, c'est *la Science*. Il y a la science acquise, la science à acquérir. L'une ou l'autre est la science, et toutes deux réunies sont la science. Il y a nuance dans l'étendue de l'acception;

mais le sens est clair. Je sais ce qu'il faut entendre par *l'état de la Science, le progrès de la Science, les merveilles de la Science*. J'ai entendu les leçons de maîtres vénérés : Gay-Lussac, Biot, Saint-Hilaire, Jussieu, Despretz, etc., inspiraient à leurs jeunes auditeurs *l'amour de la Science*. Dans leurs œuvres, ils parlent *le langage de la Science*. Ils ne disent pas *la Science moderne*. Leur science, la science du passé est tout autre chose : c'est ce dont témoignent tous les écrits de la philosophie contemporaine.

« De quelque côté qu'on porte les yeux, dit « M. Littré, *la Science moderne* dépasse la Science « antique (1). »

Si un abîme infranchissable sépare le passé du présent, d'après M. Havet (2), c'est la *Science moderne* qui l'a creusé. M. Littré est embarrassé de cet abîme, et il consacre plusieurs pages de sa Préface à chercher comment il serait possible de le combler, pour pouvoir donner la main au passé. Il revient sur le même sujet dans des ouvrages subséquents. Il est clair aux yeux du lecteur attentif qu'il n'y

(1) Préface à la traduction de la *Vie de Jésus*, par Strauss, XXXVI.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1863, p. 569.

réussit pas ; l'*abîme* est infranchissable. La *Science moderne* n'est plus ce qu'on appelait la Science tout court. Qu'est-elle donc, cette science nouvelle acceptée par notre génération ? La locution est entrée dans l'usage ; donc elle a un objet défini. Il existe une science positive dite *Science moderne*, que nos pères ne connaissaient pas, et qui est séparée du passé par un abîme.

Faut-il entendre par *Science moderne* les découvertes modernes de la science ? Non. La logique s'y oppose. Une découverte, mille découvertes ne constituent pas une science, ne légitiment pas un changement de dénomination, ne mettent pas un abîme entre deux états successifs de la Science. Quel est le siècle qui n'a pas eu ses *découvertes modernes ?* Aucun cependant n'a dit : *Notre Science moderne*. Si un seul l'eût dit, tous eussent pu le dire avec même raison ; et depuis Aristote, le vrai fondateur de la Science de la nature, comme l'a fort bien dit M. Renan, il n'y eût pas eu autre chose que *la Science moderne*. Le génie des langues repousse une pareille confusion. Serait-ce que nos découvertes actuelles sont tellement hors de proportion avec celles des âges passés, qu'elles exigent une dénomination nouvelle pour la science qui les a produites ? Il n'est

pas douteux que nos sociétés n'aient subi de merveilleuses révolutions en tous genres à la suite de nos découvertes scientifiques. Mais d'autres époques ont vu s'opérer d'aussi grandes révolutions par des causes analogues. La poudre, la boussole, l'imprimerie surtout ont tour à tour changé la face du monde, aussi bien que la vapeur et l'électricité. A chacune de ces découvertes, on eût eu droit de dire : *la Science moderne,* si l'importance d'une révolution pouvait légitimer un pareil langage. Soyons fiers de nos découvertes, mais n'en soyons pas ivres. Chaque temps a ses conquêtes. La science progresse d'une façon continue, et ne change pas de nom pour cela. La logique est immuable. Pas plus aujourd'hui qu'autrefois elle n'eût autorisé l'usage d'une locution nouvelle à l'occasion d'un simple accroissement de richesse scientifique, si grand qu'on le suppose. Il ne faut donc pas entendre par *Science moderne* les découvertes modernes de la science. Elle n'est pas non plus une branche particulière et définie des connaissances humaines. Le terme est général et se place, dans l'usage, au lieu de *Science antique* ou *Science* proprement dite. Il implique nécessairement une idée qui n'est pas dans ce dernier mot et propre à notre époque. Pour saisir cette idée, il faut remon-

ter aux racines mêmes de la science. Il y a eu changement dans les principes premiers ; à cette seule condition une *Science nouvelle* a pu naître et remplacer l'ancienne. Quel est donc ce changement? Je crois que les auteurs de notre époque ne s'en rendent pas tous un compte exact, et emploient souvent la locution sans réfléchir sur sa juste valeur. Mais tous les écrivains de l'école nouvelle, qui sont les véritables auteurs du changement, sont unanimes pour nous en faire connaître le sens. L'étude en est facile.

En établissant précédemment que l'intelligence humaine a des bornes, nous l'avons comparée à une capacité qui embrasse dans sa compréhension une étendue intelligible déterminée. Mais nous avons conçu en même temps une étendue intelligible plus grande que cette capacité. Nous nous sommes même élevés jusqu'à l'Intelligible infini. Une intelligence quelconque n'a le pouvoir de comprendre que l'intelligible qui ne dépasse pas les limites de sa capacité. De sorte qu'elle se trouve comme placée en présence de deux régions, l'une qui lui est accessible, l'autre dont l'accès lui est interdit.

Or, la science, telle qu'elle a été comprise jusqu'ici, a toujours regardé comme un fait hors de

doute l'existence de ces deux régions. Elle en a fait deux choses très distinctes qui ne peuvent pas être confondues, et qui surtout ne sauraient jamais être en contradiction l'une avec l'autre : ce n'est que du plus et du moins dans un certain ordre de quantité. Elle a vu, d'un côté, ce cercle borné que nous appelons le domaine de la créature humaine, c'est-à-dire le champ de vérités ouvert à ses investigations, où elle a tout pouvoir d'exercer et de développer ses facultés; et, d'un autre côté, elle a vu, au-delà de ce cercle, un autre champ de vérités où l'homme est impuissant à pénétrer. C'est le champ de l'infini avec ses mondes à jamais voilés aux regards de notre faible raison. Dans son domaine, l'homme marche en conquérant. Avide de vérités, il en a devant lui d'admirables moissons, et ses conquêtes sont le fruit de sa raison, de son génie. C'est son bien, son trésor, qui chaque jour s'enrichit. Le champ est vaste, inépuisable. Jamais l'homme n'en verra les limites, quelles que soient ses conquêtes. Mais ces limites existent; au-delà ses forces expirent, sa raison reste muette; son esprit ne trouve plus que ténèbres, parce que là règne une lumière nouvelle, une lumière qui, pour être perçue, suppose des facultés, des forces qui nous manquent. Notre

raison n'est pas plus faite pour la saisir que notre œil n'est fait pour saisir les sons et les odeurs. Il y a là incompatibilité de nature, incompétence d'organes dans l'exercice d'une fonction, s'il est permis de s'exprimer ainsi. S'il vient à l'homme quelques rayons de cette lumière, ils ne peuvent que lui être donnés, octroyés; il ne les conquiert pas; ils ne sont pas dans sa compréhension. Ce sont comme des échappées d'un monde qui n'est pas le sien, et dont les proportions dépassent la capacité de son intelligence.

La Science admet donc deux ordres très distincts de vérités : des vérités accessibles à la raison, et des vérités qui sont au-dessus des forces de la raison; des vérités démontrables, c'est-à-dire susceptibles de produire sur l'esprit la clarté de l'évidence, et des vérités indémontrables, c'est-à-dire trop grandes pour pouvoir être contenues dans l'esprit et produire cette clarté; des vérités proportionnées aux dimensions de notre nature, et des vérités hors de toute proportion avec cette nature; en un mot, la Science reconnaît du *Naturel* et du *Surnaturel*, selon le sens que nous avons assigné à ces mots. Cette division est placée au seuil de la Science de tous les temps. Elle en est le principe absolu, la base fondamentale.

C'est comme la première bifurcation du grand arbre dont les ramifications vont ensuite former les branches particulières de la *Science universelle.* Tous les siècles passés nous donnent leur témoignage que cette distinction est le grand point de départ de la Science, le premier de ses théorèmes, sa première *vérité démontrée.*

Aristote, Platon; reconnaissent expressément les vérités de surnature. Galilée croyait au miracle et au mystère. Leibnitz également. Ses œuvres immortelles sont une perpétuelle affirmation de ce monde qui domine le nôtre, et que notre raison n'atteint pas. Newton croyait à la révélation; Cuvier à la création et à la vie future; Kepler, Descartes, Linné, de Jussieu, et tant d'autres génies que nous reconnaissons comme les *Pères de la Science*, ont affirmé avec énergie l'existence de ce monde qui échappe à notre faible vue. Ils ont varié dans leurs appréciations particulières sur ce monde inconnu, sur la nature des liens qui nous y rattachent; mais tous en ont admis l'existence, en principe; tous se sont inclinés avec respect devant des vérités qu'ils ne mesuraient plus. Ils n'ont pas compris la science sans l'affirmation de ces deux ordres de choses. Quelques rares exceptions qui pourraient être citées

n'infirment pas le principe, et nous devons reconnaître, au témoignage de tous, que cette affirmation est le vrai point de départ de la science humaine, la vérité première sans laquelle elle n'est plus la science antique, ce que de tout temps on a appelé la SCIENCE.

En posant cette vérité comme préambule des autres vérités, l'esprit humain n'a pas obéi à une impulsion irréfléchie et inconsidérée. L'adhésion unanime des plus puissants génies de l'humanité est une protestation contre un pareil usage de l'arbitraire dans les œuvres de l'intelligence. L'esprit humain a fait au plus haut degré acte de raison. Il a accepté cette vérité comme rigoureusement démontrée et solidement acquise. Voici bien des siècles qu'elle est posée. Elle a rencontré bien des contradictions; mais toujours hors de la science. Jamais encore elle n'avait été repoussée au nom de la science. Jamais la science n'avait dit, par la bouche des hommes : « Je nie cette distinction; je nie le surnaturel ! » C'est elle, au contraire, qui l'affirmait contre l'incrédulité ignorante; elle ne pouvait la nier. Il appartenait à notre époque de voir surgir cette négation; de nous donner l'étrange spectacle d'une science qui renie son principe ; d'une science

qui s'aperçoit après plus de 25 siècles que la raison s'est trompée en lui donnant pour base une distinction chimérique. La science, j'entends la grande science du genre humain, la science qu'a aimée et cultivée cette pléiade de grands hommes dont je donnais plus haut quelques noms, a détruit sa vérité première. Elle s'est détruite elle-même; elle n'est plus. Nous avons une nouvelle science. Qu'est-ce donc que la *Science moderne?* C'est la science de nos pères, moins le surnaturel, moins la distinction essentielle sur laquelle elle reposait. La science n'est plus la science antique. Elle prend pour point de départ un principe différent, et ce principe est une négation ; une chose qui n'est pas, une chose qui est *rien*. La science antique affirmait deux ordres de vérités, deux degrés dans les choses de l'intelligence. La science moderne nie l'un des degrés. Elle divorce, par cette négation, avec la science antique. Elle s'en sépare par cet *abîme vraiment infranchissable* que toute l'école nouvelle nous signale. Elle n'en pouvait garder le nom ; elle est la *Science moderne*.

Que ceux qui aiment à méditer sur la métaphysique du langage veuillent bien approfondir la portée de ce changement d'expression. Ils y verront un

frappant exemple de cette logique encore inexpliquée qui préside chez les peuples à la nomination des choses. Les hommes enfantent un objet inconnu. Il faut un nom nouveau pour le désigner. Or, quel nom va s'imposer à cette création nouvelle? Un nom qui signifie ce qu'il y a au monde de plus fugace et de plus éphémère. Un nom qui veut dire : « Elle n'était pas hier; elle ne sera plus demain. » N'était-ce pas le seul nom qui pût convenir à une science de négation? Et ce nom n'est-il pas à lui seul un arrêt de mort prochain pour la chose qu'il désigne? La *Science moderne* passera, comme tout ce qui est *moderne*; mais la Science restera et ne cessera pas d'être la science de nos ancêtres.

Que s'est-il donc passé pour que la Science en soit venue à dire : « Je me suis trompée à mon point de départ; mon premier pas a été une erreur. » Ce qui s'est passé, nous le voyons de nos yeux; ce n'est rien de nouveau sur la terre. La prétendue science moderne n'est rien moins que moderne. Elle n'a de moderne que le manteau scientifique. Au fond, c'est toujours le Protée aux mille formes qui lutte sans relâche, depuis le berceau de l'humanité, contre les puissances d'en haut, contre ce joug mystérieux que l'homme peut méconnaître en vertu de son libre

arbitre, mais qu'il subit invinciblement, quoi qu'il fasse pour le secouer. Elle nie et le joug et les puissances. Elle ne voit là que de l'imaginaire, *des choses qui ne sont pas dans la nature* (1). Elle élimine d'un trait le plus grandiose, le plus sublime des mondes existants. Elle n'en veut pas garder la moindre trace. Ainsi l'exigent les succès scientifiques de notre époque. La société, anxieuse et subjuguée par ces succès, reste en suspens devant cette audacieuse négation qui contredit ses instincts les plus naturels. Elle doute qu'il puisse y avoir d'autres voies ouvertes à l'esprit, pour arriver au vrai, que les fécondes méthodes qui ont conduit à ces succès. L'école nouvelle affirme qu'il n'y en a pas, qu'il ne peut y en avoir. Observation et expérience scientifiques, tel est, d'après cette école, le point de départ de toute science et l'unique criterium du vrai (2). Or, observer et expérimenter, c'est reconnaître *ce qui est réellement,* c'est-à-dire le vrai, par le moyen des sens. A cette unique épreuve, vous distinguez

(1) Havet, *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1863, p. 569.

(2) La science ancienne accorde sans peine que c'est là, en effet, le point de départ primitif et nécessaire de toute science, mais non le criterium absolu, la pierre de touche indispensable pour reconnaître toute existence réelle.

les choses qui existent de celles qui n'existent pas. La vérité n'a pas d'autre pierre de touche. Il n'y a d'objets réels, ayant une existence propre, que ceux qui se prêtent à pareille recherche.

Nos pères savaient bien qu'il est un monde dont la science exige ce genre d'épreuve d'une façon toute spéciale. C'est le monde des choses sensibles dans lequel nous vivons. S'ils en ont eu une science de moindre étendue que la nôtre, c'est, selon toute apparence, par une raison analogue à celle qui fait que le fleuve est d'autant moins riche qu'il est moins avancé dans son cours. Mais ils savaient aussi qu'il est un autre monde sur lequel cette épreuve, cette pierre de touche est de nulle compétence. Les nouveaux venus ont rétréci l'horizon scientifique. Ils n'acceptent que les décisions du creuset et du scalpel. Tout sans exception doit pouvoir passer par le crible de la science. Ce qui y passe est ce qui a une existence réelle : C'est le vrai, le *seul vrai*. Ce qui n'y passe pas, *n'est pas*. Le monde que les sens atteignent, voilà le monde réel. Partout ailleurs il n'y a que fantaisie et chimère. La science qui s'intitule *moderne* fait le raisonnement de l'aveugle qui nierait la lumière et les couleurs.

Pour les anciens, comme pour ceux qui, de nos

jours, prétendent rester dans leurs voies, il n'y a de science vraie que celle qui part de Dieu, comme vérité première, source de toute vérité; qui relie l'homme à Dieu et au monde supérieur. Pour les modernes, comme pour ceux d'autrefois qui sont les vrais pères de leur science (Celse, Lucrèce, Epicure, etc.), il n'y a de science vraie que celle qui nie Dieu, le Surnaturel par excellence; qui détache l'homme de tout ce qui est puissance supérieure et le relie à la matière, voila la vérité première de cette science, son assise fondamentale.

Entre deux sciences ainsi séparées, il n'y a pas, on le conçoit, de conciliation possible. Ceux-là seuls sont dans le vrai qui déclarent l'abîme infranchissable. A parler juste, ce ne sont pas deux sciences; ce sont deux principes contradictoires qui se heurtent avec un éclat inaccoutumé en ce moment, à cause de la forme qu'a prise l'un d'eux. C'est toujours l'incessante lutte qui se prolonge. De ces deux principes, l'un est vrai, l'autre est faux, et l'un doit détruire l'autre ou au moins le contraindre à changer de forme.

Il est vrai que parmi les maîtres de la science qui s'intitule *moderne*, il en est encore qui ne se résignent pas à la négation radicale exigée par le

principe. Ils acceptent volontiers un Dieu personnellement existant, mais rien de surnaturel. C'est accepter le mot, sans y mettre la chose. Dieu, Intelligence infinie, est le surnaturel dans sa plus haute expression. Nier le surnaturel, c'est nier Dieu. Et l'on ne peut accepter Dieu sans accepter le Surnaturel avec toutes ses conséquences. Il faut le Dieu chrétien ou rien. Ces croyants mitigés qui font école sous le titre de *Philosophie spiritualiste*, sont les faibles et les inconséquents de la doctrine moderne. Voici ce qu'en pense un des plus célèbres maîtres de cette doctrine :

« A la vérité, un examen plus attentif montra que « si l'opinion antique détruisait l'idée du monde, « *l'opinion moderne détruisait l'idée de Dieu*. Car, « ainsi qu'on l'a remarqué souvent et avec raison, « ce n'est plus un Dieu et un Créateur, c'est un « artiste limité et fini qui n'agit immédiatement « sur son œuvre qu'au moment où il la produit, « qui ensuite l'abandonne à elle-même; en un mot, « qui se trouve, avec la plénitude de son activité, « exclu d'un cercle de l'existence (1). »

(1) Strauss, *Vie de Jésus*, Introduction, XIV, p. 100. (Traduction Littré).

Il est difficile de condamner avec plus de précision et de logique les déistes inconséquents. Le docteur Strauss se garde de suivre leur exemple. Esprit trop vigoureux pour faiblir devant aucune conséquence, il ne rompra pas, comme eux, à moitié route, le fil de sa logique. Après une longue discussion pour prouver qu'on n'est jamais parvenu à concilier l'antique opinion avec la moderne, il se présente à son tour et dit :

« C'est à la philosophie qu'il appartient de con-
« cilier le monde de la représentation religieuse
« avec le monde véritable, en montrant que *la*
« *pensée de Dieu est l'existence de Dieu.* »

On est frappé, en lisant les pages qui précèdent cette citation, de la grandeur de l'idée que cet homme a conçue de Dieu. Cet Objet, devant qui tout s'incline dans le monde, il l'a perçu avec une puissance de regard qui est le privilége des hautes intelligences. On s'attend à le voir s'incliner à son tour devant ce même Objet que tant d'autres adorent sans en avoir une si haute et si savante notion. Or, ce Dieu, c'est *sa propre pensée*. Voilà le Dieu qu'il confesse ; c'est lui-même qu'il adore ! Il n'entend pas autrement, ainsi que ses disciples, la grande parole : *adorer en esprit*. Un de ces derniers, faisant

écho au maître, écrivait à son tour : « L'homme « fait du divin, comme l'araignée file sa toile. » Nous assistons à l'enfantement du Dieu-Humanité.

La Science moderne n'est donc pas autre chose que la négation absolue de tout ordre surnaturel, Dieu y compris, Dieu avant tout, malgré les faibles efforts faits par certains adeptes pour en garder encore au moins le nom comme une épave. Une pareille science, s'il faut lui donner ce nom, ne peut être cultivée que par ceux-là mêmes qui, contrairement à la loi de nature, répudient le sentiment religieux de leur propre conscience, et cherchent à l'ébranler dans la conscience de leurs semblables. Telle est la force de cette loi de nature, que nous avons émis des doutes sur la possibilité d'une extinction totale de ce sentiment dans une âme humaine. On a vu, en effet, avec quelle facilité l'incrédulité se remet à la poursuite des choses de l'autre monde, lorsqu'elle en a perdu la trace. Nous avons vu des rêveurs d'existences successives, des évocateurs d'esprits. Ce sont là des surnaturalistes d'un certain genre, qui parlent aussi au nom de la *Science moderne,* mais que les purs de cette science désavouent comme dérogeant au principe fondamental.

Y a-t-il, en réalité, de ces purs qui se sont clôturés de la façon la plus hermétique contre l'invasion des choses de surnature? qui ont éteint complétement en eux les aspirations de la nature humaine? C'est possible. Mais il y a de grandes raisons pour en douter. Il n'est peut-être pas inutile de présenter quelques-unes des observations qui peuvent autoriser ce doute.

M. Renan compte certainement parmi les purs de la doctrine. Il fait en toute occasion une guerre impitoyable au surnaturel chrétien ou autre. Il n'y a pour lui que de *l'extraordinaire inexpliqué.* De Dieu il n'en faut pas parler. « Bon vieux mot » à garder simplement comme souvenir. La création du monde et de l'homme par cet Ouvrier intelligent est un de ces faits surnaturels qui ne passent pas au crible de la science moderne. C'est supprimé. M. Renan, toutefois, a des *aspirations* irrésistibles vers ces origines mystérieuses. Il ne peut se passer d'une cosmogonie. Jetant les yeux sur le passé le plus reculé, il y conçoit « *le premier moment où il se* « *forma de l'être.* » Il y entrevoit « *une puissance* « *créatrice* qu'a possédée un jour la nature; » puis, « *une fécondité religieuse,* qui n'était que dans « l'humanité primitive. » Ou bien encore « *une*

« *force cachée* qui, à certains moments, pénètre et « vivifie les entrailles de l'humanité (1). »

Voici bien, en effet, de *l'extraordinaire inexpliqué* et même inexplicable. Qu'est-ce que ces forces de la nature qui ne sont plus dans la nature? Ces lois naturelles qui s'éteignent et disparaissent dans ce que l'école appelle le tissu rigide et impénétrable du monde? Du moment où ces forces, ces lois ne sont pas, ou ne sont plus dans la nature, elles n'appartiennent pas à la nature. Elles sont hors de la portée de M. Renan et de son crible scientifique. Sa raison est impuissante à les atteindre. C'est du surnaturel de sa composition. Il l'appelle autrement; peu importe, la chose y est. Ses puériles conceptions accusent le besoin qu'il éprouve d'atteindre *quelque chose de Surnaturel.* Elles n'ont pas d'autre intérêt pour nous.

Il ne croit pas aux prophéties, et cependant il croit que (2) « *l'intuition que le peuple d'Israël a tou-* « *jours eue de l'avenir* lui donnait une immense « supériorité sur la Grèce; » que « *le Juif, grâce* « *à une espèce de sens prophétique qui rend par mo-*

(1) *Etudes d'Histoire religieuse*, p. 47. (Mahomet).

(2) *Etudes d'Histoire religieuse*, p. 127. (Peuple d'Israël).

« *ment le Sémite merveilleusement apte à saisir les* « *grandes lignes de l'avenir*, a fait entrer l'histoire « dans la religion (1). »

Que le Sémite saisisse *les grandes ou les petites lignes de l'avenir,* la dimension n'y fait rien ; ce n'en est pas moins toujours *fort extraordinaire.* Il y a là bien sûr une de ces *forces cachées* qui ne sont plus dans la nature ou qui n'y sont que *par moment.* Un chrétien ne croit pas à beaucoup plus que cela en matière de prophéties.

M. Renan voit dans les instincts religieux de l'humanité en général « la plus consolante garantie « d'un *avenir mystérieux*, où la race et l'individu « retrouveront leurs œuvres et le fruit de leurs « œuvres (2). » Il dit ailleurs : « Le mot Royaume « de Dieu exprime avec un rare bonheur le besoin « qu'éprouve l'âme d'un *supplément de destinée;* « d'une compensation à la vie actuelle. Ceux qui ne « se plient pas à concevoir l'homme comme un « composé de deux substances, et qui trouvent le « dogme déiste de l'immortalité de l'âme en contra- « diction avec la physiologie, aiment à se reposer

(1) *Vie de Jésus*, p. 47.

(2) *Etudes*. Préface, p. VI.

« dans l'*espérance d'une réparation finale,* qui, sous
« *une forme inconnue,* satisfera aux besoins du cœur
« de l'homme. Qui sait si le dernier terme du pro-
« grès dans des millions de siècles *n'amènera pas la*
« *conscience absolue de l'univers*, et, dans cette cons-
« cience, le réveil de tout ce qui a vécu ?.... Il est
« sûr que l'humanité morale et vertueuse *aura sa*
« *revanche,* qu'un jour le sentiment de l'honnête
« pauvre homme jugera le monde, et que, ce jour-là,
« la figure idéale de Jésus sera la confusion de
« l'homme frivole qui n'a pas cru à la vertu, de
« l'homme égoïste qui n'a pas su y atteindre (1). »

Il faut donc croire qu'*Il viendra juger les vivants et les morts*. M. Renan nous avait déjà dit que « le « besoin de croire à quelque chose d'extraordinaire « est inné dans l'homme (2). » Certes, c'est en lui surtout que ce besoin est inné! Création de rien et par rien, puissance prophétique, vie future, immortalité de quelque chose, résurrection, jugement dernier; rien n'y manque. En cherchant bien, on trouverait peut-être dans ses croyances tout ce qui a été enseigné de plus *extraordinaire* par toutes les

(1) *Vie de Jésus*, p. 288.

(2) *Etudes*, p. 389. (Channing).

religions possibles. Serait-ce l'analyse de la nature, la critique, qui lui a démontré ces choses auxquelles il croit? M. Renan repousse avec énergie le mot de surnaturel. Il n'en croit pas moins à la chose. Il croit à un surnaturel de sa façon, tout aussi incompréhensible à sa raison que le surnaturel chrétien l'est à la nôtre. Il cède malgré lui, du moins au moment où il écrit ces choses, au « besoin inné de croire à de l'extraordinaire ; » et on prouverait peut-être qu'il n'est pas un seul rationaliste qui ne soit plus ou moins, à certaines heures, sous l'empire de ce besoin.

Quoi qu'il en soit, s'il en est, ce ne sont que des exceptions. Le besoin est universel, preuve irréfutable qu'il existe un Objet correspondant à ce besoin; car la nature n'impose jamais en vain de pareils besoins à toute une espèce. En même temps qu'elle donne un besoin, elle fournit toujours et l'objet désiré, et, aux individus, les moyens de l'atteindre. La prétendue *Science moderne*, qui lutte contre ce besoin, qui en nie l'objet ou le dénature, lutte contre la nature même, viole un de ses vœux les plus manifestes. C'est d'elle surtout qu'il faut dire ce que nous avons déjà dit de tout incrédule, qu'elle est contre raison et contre nature. Elle a jeté un grand

trouble dans les âmes, comme jamais peut-être encore la philosophie incrédule n'en avait produit. Et cela tient aux armes scientifiques dont elle s'est emparée. Elle subjugue les volontés en éblouissant les intelligences.

Le mal est grand, au-delà de toutes les appréciations humaines. Ce genre de mal, en effet, n'est pas de ceux qui terrifient les hommes par les coups qu'ils portent à leur repos terrestre. Il a son effet final précisément dans ces régions mystérieuses où la nature dirige leurs instincts. Là seulement il sera donné à chacun d'en mesurer avec précision l'étendue. Ce n'est encore pour nous qu'un nuageux avenir; et l'homme, si débile sous le poids des maux présents, n'est que trop enclin, par vice de volonté, à ne pas se soucier des maux futurs, et de ce mal-là moins que de tous les autres. Etrange insouciance ! le plus étonnant des égarements de la raison ! Tous les maux qui l'affligent dans le cours de son existence sont réparables, ou offrent des compensations, ou s'adoucissent avec le temps, parce qu'il n'en est aucun qui soit assigné comme fin spéciale à l'être humain. Tout n'est pas *fini* pour lui quand il est frappé sur la terre, et qu'il lui reste encore le souffle de la vie. Mais

ici, rien de pareil. Il s'agit d'un mal d'une gravité sans égale.

Nier les régions mystérieuses où se dirigent les tendances de l'espèce humaine, c'est nier le mal ; ce n'est pas l'éviter. C'est, au contraire, y tomber. Le mal est la négation même, le refus d'assentiment à ce monde inconnu. Pour s'en convaincre, il faut remonter aux définitions premières.

Tout être a une fin dans la nature des choses. Le *bien* de cet être, c'est la perfection voulue en lui pour atteindre sa fin. Le *mal* est ce qui manque à cette perfection, le défaut qui le rend impropre à son usage, à sa destination, à *sa fin*. Il finit néanmoins, malgré ce défaut. Mais il n'a pas la fin qui est attendue de lui. *Il finit mal*. Or, la fin de cet être particulier qu'on appelle l'homme est indiquée par la tendance universelle de l'espèce; par ce *besoin inné* de croire, qui est le propre de toute créature humaine. N'avoir pas ce besoin, ou l'avoir incomplet et dénaturé, c'est manquer de ce qu'il faut pour finir comme le veut la nature. C'est porter en soi cette imperfection qui constitue le *mal* de cette créature. Or, comment l'homme peut-il n'avoir pas ce *besoin inné de croire*? Ce ne peut être par vice de naissance. Il y a de ces monstruosités que la nature

ne commet jamais. Donnant l'intelligence à l'homme, elle lui donne nécessairement le besoin. Et lorsque le besoin manque, c'est toujours l'homme qui le perd, et il le perd par la négation même de ce qui en fait l'objet. C'est, en effet, perdre ou altérer un besoin que de le dire sans objet. On ne conçoit pas le besoin d'une chose qui est *rien.* Voilà pourquoi nous ne disons pas seulement que l'incrédulité est la source du mal; mais elle est le mal proprement dit. Elle est le défaut, l'imperfection qui rend l'homme impropre à atteindre sa fin. Il est évident que l'homme qui cède avec rectitude aux sollicitations de sa nature, et l'homme qui y résiste, qui les fausse ou les annule en lui, ne peuvent finir de même manière. L'un finit comme le veut la nature, c'est-à-dire *bien;* l'autre finit comme elle ne veut pas, c'est-à-dire *mal.* Or, il s'agit ici d'une *fin définitive.* C'est le dernier terme de la route que tout être humain est tenu de faire. Voilà ce qu'il faut comprendre.

L'homme, en effet, est soumis à la loi naturelle qui régit tous les êtres vivants terrestres. Tous *finissent définitivement* quand ils perdent la vie; c'est-à-dire qu'ils ne meurent qu'après avoir atteint leur *fin,* le but de leur existence; qu'après avoir acquitté

leur dette à la nature, ce qu'elle attend d'eux comme résultat de la vie qu'elle leur a donnée. C'est l'acquit même de cette fonction qui constitue leur *fin*. Chaque être a sa fin spéciale, qui varie selon l'espèce à laquelle il appartient. Tous peuvent l'acquitter bien ou mal; mais tous, sans exception, ne finissent qu'une fois. Pour tous il n'y a qu'une fin, qui est dernière, définitive, sans retour ni remise possibles. Telle est la loi de nature; telle est la fin de l'homme. Quelqu'opinion qu'on en ait, qu'elle soit bonne ou mauvaise, conforme ou contraire au vœu de la nature, elle est irrévocablement atteinte au moment précis où l'homme rend le dernier soupir de sa vie.

Or, par la nature même des aspirations de l'espèce humaine, nous jugeons que sa fin n'appartient déjà plus au monde terrestre, comme celle des autres espèces. Là où chacune tend par ordre de nature, là doit être son terme final, si la nature n'est ni trompée ni trompeuse. Or, l'homme tend à un monde qui n'est pas le nôtre : c'est là qu'il doit finir. La mort fixe sa destinée, mais ailleurs qu'ici-bas. D'où la présomption instinctive du genre humain que l'homme ne meurt pas tout entier. Quelque chose, n'importe quoi, reste de lui dans ce

monde ultérieur ; et c'est là ce qui fait la grandeur de l'intérêt qu'il y a pour l'homme à ne pas faire fausse route pendant qu'il en est encore à choisir ce qui peut ou non convenir à sa fin. Aussi, dit-on avec la plus saisissante exactitude que ce qui attend l'homme au terme de la vie est le plus grand des biens ou le plus grand des maux.

Voilà pourquoi l'incrédulité moderne, en plaçant sa négation sous l'autorité de la science, produit ce plus grand des maux, sur une échelle qui ne s'était peut-être encore jamais vue. Elle a revêtu la forme la plus séduisante pour s'imposer à la raison et aux consciences. Et tel est l'ascendant de cette forme sur les intelligences, même les mieux douées ; telle est l'étendue de ses progrès dans les sociétés européennes, que, à juger des choses selon l'ordre simplement naturel, on peut, sans illogique, se ranger à l'opinion, générale dans l'école, que le temps approche où toutes les religions, et, avant toutes, l'Eglise catholique, tomberont sous les coups de la *Science moderne*. C'est le terme du progrès attendu par cette science.

Mais ce qui est fait pour rassurer ceux qui voient dans un pareil progrès le plus redoutable des maux, c'est qu'il n'est possible qu'à la condition que les

choses se passent *selon l'ordre naturel*, c'est-à-dire comme si elles étaient menées par des forces qui ne dépassent pas la portée de notre nature. S'il y a au-dessus de nous des forces incompréhensibles qui nous dominent et mènent le monde, soyons assurés que ce prétendu progrès ne gagnera jamais qu'une minorité exceptionnelle parmi les hommes. Cette puissance, en effet, que nous appelons vaguement la Nature, en attendant que nous lui ayons assigné des dénominations plus précises, cette Nature incompréhensible, en donnant à une espèce quelconque des tendances ou instincts qui la poussent à sa fin, a pris ses mesures (nous le savons par toutes les voies ouvertes à notre certitude), pour que jamais ces instincts ou tendances ne s'éteignent dans l'espèce tout entière, même dans des fractions étendues de l'espèce. Si parfois des individus en sont privés, ce ne sont que des accidents dans l'ensemble. De plus, les tendances ou instincts étant donnés à une espèce, sauf exception, cette Nature a également pourvu à ce qu'une partie des individus, sinon tous, atteignent exactement la fin qui leur est assignée. Ce peut être un plus ou moins grand nombre, selon les espèces. Mais il faut nécessairement que la fin soit atteinte au moins par une partie de l'espèce.

Autrement on aurait une espèce sans fonction, sans utilité, qui ne sert à rien, puisqu'elle n'atteint pas sa fin. C'est une superfluité qui n'est pas dans l'ordre, une erreur, un mécompte de la Nature : toutes choses qui ne peuvent être. L'espèce humaine ne fait pas exception, et il faut admettre en premier lieu que la *Science moderne*, si puissante qu'elle soit, n'arrivera jamais à détruire *le besoin inné de croire*, instinctif à l'espèce, que dans de faibles proportions : ce qui nous donne l'assurance qu'elle sera à tout jamais impuissante à faire disparaître la multitude des religions humaines, fruits inévitables de ce *besoin inné de croire*. En second lieu, on peut être assuré que là surtout où toutes les forces de cette prétendue science sont destinées à se briser, c'est contre cette fraction de l'espèce humaine qui répond avec exactitude aux sollicitations de la Nature, qui *finit bien*, et qui suffit pour donner rang à l'espèce dans l'ordre universel.

Toutefois, la *Science moderne*, l'incrédulité, pour l'appeler par son nom, est aussi une puissance. Elle s'étend sur les âmes avec une rare facilité. Nous voyons de nos yeux ses ravages sur une étendue faite pour surprendre. Encore un peu, elle ne sera plus l'exception dans l'espèce ; encore un

siècle et moins, de ce rapide progrès, l'humanité entière pourra être conquise. La Nature sera vaincue. Rassurons-nous. C'est une puissance supérieure à celle de l'homme. Elle ne sera pas plus vaincue par son espèce que par toute autre. Elle a pourvu à tout avec une précision qui n'est jamais en défaut. Le mal de l'incrédulité grandit, prend une extension qui nous effraye. Mais c'est un mal contre nature; n'ayons aucun doute qu'il trouvera quelque part une digue, un souffle qui le fera rentrer dans ses limites. Où est donc cette digue? Où est ce souffle réparateur? Je ne sais. Cherchez sur la terre. Elle y est aussi sûrement que la digue ou le souffle qui arrête, à un moment donné, le désastre de la peste, des sauterelles et de tous les fléaux possibles. Je dis de plus que cette digue est visible, aussi bien que le mal qu'elle arrête. Car ce mal de l'incrédulité a son siége essentiel et exclusif dans les intelligences et les volontés humaines. C'est là conséquemment que la digue doit se placer. Elle ne peut être ignorée. Elle est connue, sensible, visible pour tous. Le mal est une puissance qui entraîne les volontés dans une certaine direction. La digue est une autre puissance qui les arrête et les ramène dans une direction opposée.

Or, toute puissance capable de peser de la sorte sur les déterminations de la volonté est ce que nous appelons une *autorité*. Y a-t-il quelque part sur la terre une autorité visible qui se déclare partout et sans relâche l'ennemie irréconciliable, non-seulement de l'incrédulité, mais de tout égarement ayant pour effet de détourner l'homme de sa véritable fin? Une autorité qui s'impose avec énergie et efficacité aux volontés? Qui les domine, les subjugue et prétend les diriger infailliblement vers le but assigné à l'espèce? Il y en a nécessairement une, et il ne peut y en avoir qu'une seule. Elle est visible ; elle est partout. C'est la plus haute, la plus étonnante des autorités terrestres ; la plus anciennement établie, la plus débile matériellement parlant, la plus colossale par le nombre des adeptes et l'empire sur les volontés ; la plus inébranlable sur ses bases ; la plus violemment attaquée, déchirée, battue en brèche par l'ennemi aux mille formes qu'elle a mission spéciale de terrasser : à ces signes et à mille autres, elle est partout reconnaissable. Elle l'est de nos jours plus qu'elle ne l'a peut-être jamais été depuis qu'elle est humainement constituée.

Le mal est immense et met l'ordre en péril :

aux grands maux les grands remèdes. Suivez de l'œil ces vieillards courbés sous le poids des ans, qui, en ce moment même, cheminent sur toutes les routes du globe. Ils se rendent à l'appel d'un autre vieillard qui les réunit dans le seul but de conjurer le mal menaçant. Seul, d'habitude, il fait face à l'ennemi de la destinée humaine, et suffit à sa tâche. Mais dans les crises extrêmes, lorsque l'ordre est le plus gravement menacé, pour donner plus de grandeur, et de solennité, et d'efficacité à ses coups, il appelle à lui cette multitude d'autres vieillards dispersés sur toute la terre, où ils livrent, sous sa direction suprême, les mêmes combats aux mêmes fléaux. Ils accourent à sa voix pour délibérer en commun avec lui sur le mal des âmes. Ils vont parler ; et leur parole est le grand remède attendu.

A ce majestueux spectacle, qui peut ne pas reconnaître la digue posée par la Nature à l'invasion de l'incrédulité? Sous les titres variés que celle-ci a pris de nos jours, elle a passé toutes limites dans sa lutte contre-nature. Ce qui se prépare dans cette convocation des plus imposantes lumières de l'humanité, c'est la revanche de la Nature sur l'incrédulité.

Il n'y a jamais à espérer que le mal soit radicalement extirpé. Mais il a une limite dans laquelle il n'est pas un danger pour la fin assignée à l'espèce. Il suffit à l'ordre que le mal reste dans sa limite.

CHAPITRE VI.

PRINCIPE FONDAMENTAL.

L'abstrait et le concret. — Le *quia* et le *quid*. — Origine de nos connaissances. — La méthode scientifique n'est qu'une application pratique du principe fondamental de la philosophie catholique. — Les sens, instruments dus à l'intelligence pour percevoir le monde de sa compréhension. — En quoi consiste l'erreur de la science matérialiste. — L'exception de Leibnitz. — L'Église et la science ayant même principe fondamental sur l'origine de tout savoir humain, nulle contradiction n'est à craindre entr'elles.

L'incrédulité s'est emparée de la science, et prétend en être ou la mère ou la fille. Cette prétention lui réussit pour le moment. De là sa grande puissance de diffusion à notre époque. Cette puissance de diffusion fût-elle beaucoup plus grande encore, il n'y en a pas moins là un succès anormal, un phénomène qui n'est pas dans l'ordre. L'incrédulité est toujours un vice de l'intelligence. Prétendre en fa ire un pincipe ou une conséquence scientifique, c'est chercher au loin l'illusion sur une maladie qu'on porte en soi. La science est logi-

quement en contradiction avec l'incrédulité. Elle est, au contraire, en parfaite harmonie avec la foi au Surnaturel. C'est ce dont la *Science moderne* elle-même, dans ses principes et ses tendances légitimes, va nous fournir des preuves d'une grande clarté.

Nous avons tous appris, dans les plus élémentaires de nos études, ce qu'il faut entendre par les choses *abstraites* et les choses *concrètes*. Une chose est dite abstraite lorsqu'elle ne constitue pas un être subsistant par lui-même. Ainsi, la *rondeur* n'est pas un objet réel, ayant une substance propre, une forme propre. Il en est de même de la vertu, du vice, de toutes les qualités possibles. Nous savons bien ce qu'il faut entendre par le mensonge, la sincérité. Mais il n'existe nulle part, dans la nature des choses, des objets ainsi nommés. Ce sont des êtres de raison ou *abstraits*. On verra en temps et lieu que les abstractions sont des produits spéciaux de notre opération intellectuelle. Il y a là tout un monde d'êtres parfaitement intelligibles, mais sans réalité extérieure : monde de création humaine qui fait le désespoir des philosophies. On a comparé le corps vivant à un merveilleux laboratoire où s'opère cette multitude de phénomènes dont l'ensemble constitue

la vie organique. L'intelligence est un autre laboratoire, non moins merveilleux et beaucoup plus mystérieux, où s'élabore le monde des abstractions, c'est-à-dire tous les phénomènes de la vie intellectuelle.

Hors de là, il y a le monde *concret*, le monde des choses qui subsistent par elles-mêmes; c'est-à-dire qui ont une substance et une forme propres, par exemple : le soleil, la mer, mon cheval, Paul, moi. L'adjectif *concret*, *con-cretus*, signifie aggrégé ou composé de parties, et ne peut s'appliquer qu'aux choses dont la substance est elle-même composée, ou aux phénomènes qui s'y produisent. Or, il n'y a que la matière et ses phénomènes qui soient dans ce cas. Les êtres concrets sont donc nécessairement les réalités existantes dans l'ordre matériel, ce qui est appelé aussi la *Nature* (1). S'il y a quelque part des êtres simples dont la substance échappe à toute décomposition, même en pensée et en imagination,

---

(1) Nous avons précédemment appelé *Nature* la force qui préside à l'ordonnance universelle des choses. Ici le même mot désigne la partie de l'univers que nous opposons à cette aut e partie appelée *sur-nature*. Il peut s'appliquer à telle partie de l'univers que l'on veut, ou à la force qui préside au jeu particulier de cette partie. Le sens reste le même; l'étendue seule varie.

il est impropre de les appeler des *êtres concrets*. Il faut distinguer dans ce cas des êtres réels, concrets ou matériels, et des êtres réels simples qui doivent être immatériels.

Nous savons, par une expérience constante, qu'il nous est donné de comprendre au moins une partie de ces choses réellement subsistantes, dont la collection totale constitue l'univers. L'intelligence ne nous est donnée que pour atteindre ce but. Comment se passe en nous cette action de comprendre? C'est le secret de l'opération intellectuelle, comme la distillation du miel est le secret de l'opération de l'abeille. Mais de même que je puis savoir ce qu'est le miel produit, de même aussi je puis savoir ce que c'est que *comprendre* telle ou telle chose.

Nous avons considéré l'intelligence comme une des forces nombreuses qui donnent le mouvement et la vie à l'univers. Cette force, avons-nous dit, est le pouvoir, possédé par certains êtres, de rapporter les choses à leur fin, et conséquemment d'agir en vue d'une fin déterminée par eux. Or, discerner la fin d'une chose, c'est, d'après nos définitions, voir *sa raison d'être*. C'est donc remonter d'un effet à sa cause. Telle est, en effet, dans la nature des choses, la fonction toute spéciale dévolue à cette force sin-

gulière appelée l'Intelligence. Rapporter une chose à sa fin, remonter d'un effet à sa cause, c'est l'acte propre à la nature de cette force : c'est *l'intellection,* ou ce que nous appelons *le comprendre.*

On voit sans peine que le pouvoir d'agir de la sorte à l'égard d'une chose donnée suppose nécessairement le pouvoir de connaître cette chose. Or, il y a deux manières de posséder cette connaissance : il y a connaître simplement une chose, et la connaître à fond dans sa propre substance. Connaître simplement une chose, c'est savoir *qu'elle est*, *quia est*, ou qu'elle est de telle ou telle manière. Une notion ainsi réduite ne suppose pas un travail intellectuel proprement dit. Les animaux connaissent de la sorte, et ils n'ont pas l'intelligence. C'est par abus d'assimilation qu'on leur attribue souvent cette faculté. Connaître à fond une chose, c'est savoir *ce qu'elle est* en elle-même, *quid est* ; c'est en saisir la substance, la raison d'être, *le quid* ou la quiddité. Et il faut nécessairement pour cela du travail intellectuel. Car, pénétrer la substance, c'est toujours, d'une manière ou d'une autre, percevoir des rapports de finalité, des raisons d'être. Connaître ainsi les choses, c'est les *comprendre.*

Rien de plus ordinaire, dans l'usage commun,

que cette distinction entre ce que l'ancienne philosophie appelait le *quia* et le *quid*; et c'est peut-être pour n'en pas assez tenir compte que les philosophies modernes s'égarent si facilement dans leurs analyses des procédés de l'esprit.

Il nous arrive à chaque instant de *connaître* une chose sans savoir *ce que c'est*. Ainsi, je connais l'étoile Sirius; je ne sais pas *ce qu'elle est;* je ne la connais pas substantiellement. Il me suffit de m'être rencontré quelquefois avec une personne pour pouvoir dire que *je la connais;* mais ce n'est pas là une connaissance intime, ou à fond. L'eau est connue depuis qu'il y a des hommes. Tous savent *ab antiquo* que c'est une chose *qui est, quia est*; comment elle est, où elle est. Elle n'est chose connue à fond ou *comprise* que depuis le jour où Lavoisier en a analysé la substance, et nous a fait savoir *ce qu'elle est, quid est*. Les hommes connaissent également *ab antiquo* le diamant, le tonnerre, les marées, le mouvement des astres. Ils n'ont compris toutes ces choses que du moment où ils en ont pénétré la substance même ou la raison d'être. Ils peuvent les comprendre plus ou moins exactement, plus ou moins complétement. Mais toujours, dans tous les cas, comprendre une de ces choses, c'est savoir ce

qu'elle est en elle-même. C'est en connaître la substance, la quiddité ; et on dit, dans ce cas, que cette chose est entrée dans l'intelligenee, est possédée par elle.

Dans tout ceci, il n'est pas question des choses abstraites, qui sont des produits intérieurs de l'activité intellectuelle. Il n'est question que du monde des réalités, de ces êtres doués de substance que l'intelligence a mission de connaître, et qu'elle va chercher pour en tirer l'aliment propre aux besoins de sa nature. Ici se présente une des plus graves questions qui aient été agitées par les philosophies.

Cette multitude d'êtres abstraits, qui peuplent l'intelligence, sont, comme on le verra plus tard, des représentations internes, sans substance propre des choses appartenant au monde des réalités substantielles. C'est comme le trésor amassé par l'abeille dans sa ruche pour accomplir sa destinée. Nous voyons bien où l'abeille va butiner les matériaux premiers dont elle fait son trésor. Voyons-nous aussi bien l'intelligence à l'œuvre pour acquérir le sien ? A-t-elle des matériaux premiers? Elle en a certainement, car toute opération a un début, un commencement. Où sont ces matériaux? Où est son point de départ? Par quoi commence-t-elle pour entrer

en fonctions, pour élaborer cette multitude de représentations qu'elle appelle *ses vérités, son savoir acquis, son trésor amassé?* Sa fonction spéciale étant de connaître et de comprendre les choses réelles qui l'entourent, quelle est celle dont elle s'empare tout d'abord pour fonder ses opérations? Est-ce elle-même, sa propre substance, supposé qu'elle en ait une? Est-ce une substance simple, immatérielle, supposé également qu'il y en ait de telles? Est-ce une substance concrète matérielle? C'est à l'une de ces trois sources qu'elle doit aller puiser, car il n'y en a pas d'autres. Tout ce qui existe au monde est nécessairement l'une ou l'autre de ces trois choses. C'est le grand problème de *l'origine des idées* sur lequel disputent toutes les philosophies.

La science, il faut le reconnaître, et particulièrement la science moderne et matérialiste, n'est pas divisée sur ce point. Elle proclame d'une voix à peu près unanime que la source initiale de toute connaissance, de toute opération intellectuelle, de toute science, est la nature concrète, le monde des objets matériels. Toutes les notions ou vérités contenues dans une intelligence humaine sont, à ses yeux, des fruits d'opérations faites sur des données puisées par elle dans cette partie du monde extérieur. On

connaît, en effet, son grand principe : n'accepter comme vrai que ce qui résulte directement ou par voie de conséquence des données de l'observation et de l'expérience. Elle est essentiellement la *science expérimentale*. Or, nous l'avons déjà dit, de pareilles données ne peuvent être fournies que par les sens. De sorte que, tout ce que nous connaissons et comprenons des substances et de leurs phénomènes, a dû nécessairement être observé ou expérimenté en quelque façon, c'est-à-dire a dû passer par les sens avant d'entrer dans l'intelligence. Et au contraire, tout ce qui n'a pas passé par là, tout ce qu'il ne nous a pas été donné de voir, d'entendre, de sentir d'une manière ou d'une autre, en d'autres termes, d'observer ou d'expérimenter, reste absolument incompris pour nous. Nous n'avons pas d'autre voie ouverte au début de toute œuvre intellectuelle, pour nous élever à la connaissance des choses, quelles qu'elles soient, pour les comprendre, en saisir la substance. Tel est le principe fondamental et absolu de cette science.

Ainsi conçu et expliqué, nous le saluons avec toute la vénération due à une des plus profondes vérités que le genre humain ait jamais proclamées. Si la science prospère, malgré ses prodigieux écarts, elle

le doit à la solidité de son principe. Elle le revendique, il est vrai, comme une de ses plus précieuses découvertes, de date récente. Elle se trompe sur ce point. Mais c'est à coup sûr un de ses moindres écarts, que le temps rectifiera. C'est le grand principe de la philosophie du moyen-âge, de la vraie science catholique, qui a le mérite incontestable de l'antériorité sur la science moderne. Elle l'a ainsi formulé : *Nihil est in intellectu quod non primum fuerit in sensu,* il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens. C'est absolu, sans exception possible. Tout ce que nous connaissons et comprenons a son origine dans les données sensibles, c'est-à-dire dans les faits d'observation et d'expérience. C'est sur ces données que l'intelligence opère et accomplit son œuvre, qu'elle compose toute la science qu'elle possède.

Après ce qui a été dit dans les chapitres précédents, plus d'un lecteur ne verra peut-être pas sans étonnement et inquiétude, paraître ici comme vérité fondamentale ce principe célèbre, tant décrié par toutes les philosophies récentes, surtout par le spiritualisme, et qui est, en effet, le point de départ de tout système matérialiste. Que le lecteur catholique se rassure. Un principe philosophique qui, après

Aristote, a été professé par les plus illustres génies que l'Eglise ait sanctifiés, qui fait le fondement de toute la métaphysique contenue dans cette *Somme* fameuse, si singulièrement honorée par le Concile de Trente, un pareil principe, dis-je, est sans danger pour la Foi. Disons plus ; pour nous, enfants soumis de l'Eglise, un principe ainsi patronné ne peut pas être autre chose qu'une grande vérité.

Je ne me propose pas maintenant de traiter à fond ce grand sujet. Nous le retrouverons ailleurs. Il importe cependant ici d'examiner et montrer comment ce principe, signalé d'une part comme la véritable issue ouverte à l'invasion du matérialisme et de l'incrédulité dans les intelligences, se trouve être, d'autre part, comme la pierre angulaire de l'école philosophique la plus catholique et par conséquent la plus purement spiritualiste que le monde ait jamais vue.

L'esprit se heurte tout d'abord à cette pensée que des notions abstraites, telles que la loi, le devoir, la vertu, la justice, puissent naître dans l'intelligence sur les seules données du monde sensible. Pour s'expliquer qu'il en doive être ainsi, il faut se rappeler que l'intelligence humaine, considérée comme une des forces actives du monde, exerce un certain

effort pour embrasser dans sa compréhension les choses qui l'entourent; mais que cet effort a une limite déterminée par la capacité même de cette intelligence. De sorte qu'il n'y entre que ce qui est moindre qu'elle. Elle ne *comprend* que ce qui lui est inférieur. Si quelque chose la dépasse, lui est supérieur, c'est de l'intelligible au-dessus de sa portée ; elle ne le comprend plus. Or, toute intelligence est nécessairement pourvue des moyens de saisir les objets proportionnés à sa compréhension. Ces moyens lui sont dus par droit de nature. De même qu'il faut à l'animal des instruments particuliers pour s'emparer des choses nécessaires à son existence, de même aussi il en faut à l'intelligence pour saisir les aliments propres à sa nature. Et ces instruments doivent être suffisants pour lui livrer les objets qui ne dépassent pas sa capacité. Voilà ce qui lui est dû. Elle ne peut exiger davantage. Mais où donc trouvera-t-elle de pareils objets? Dans le monde concret matériel, et nulle part ailleurs. Là seulement sont les substances et les phénomènes qu'elle est capable de comprendre.

L'homme, en effet, est une puissance bien supérieure aux puissances de la nature matérielle, parce qu'il se connaît, et elles ne se connaissent pas. Il

peut les comprendre toutes. Il a le sentiment énergique de ce pouvoir, qui fait sa supériorité. Il le prouve par l'ardeur et le succès de ses recherches dans ce monde inférieur, le seul qui soit à sa portée, le seul, par conséquent, accessible à sa compréhension. Hors de là, il pressent bien quelque chose, mais, si son instinct ne le trompe, c'est du *plus grand* que lui, de l'incompréhensible. Il suffit donc à son intelligence qu'elle soit pourvue des instruments propres à saisir les objets du monde matériel. Elle a, à cet effet, les cinq sens corporels. Elle n'a pas d'autres moyens de perception. Toute son industrie consiste à abstraire des matériaux fournis par les sens ces êtres sans substance propre qui sont les représentations des objets perçus, et dont elle a le pouvoir d'abstraire encore de nouveaux êtres de semblable nature ; et c'est ainsi que d'abstractions en abstractions elle finit par composer sa science.

Ainsi, une chose concrète étant fournie par les sens, l'intelligence s'en empare à sa façon, en comprend la substance et saisit les rapports de finalité qui sont dans cette chose. C'est là, en effet, son objet spécial et naturel. Elle juge, par exemple, si la chose a ou n'a pas la perfection voulue pour

atteindre sa fin, si elle est *bonne* ou *mauvaise* à cet effet. Elle conçoit, par cela même, qu'il y a du bon et du mauvais dans les choses. Voilà de suite la notion abstraite du *bien* et du *mal* en général. Des cas particuliers lui donneront cette même notion dans ses diverses acceptions. Le moindre de ses actes sur la plus insignifiante des choses concrètes, lui donne de la sorte la notion la plus essentielle à sa destinée, ce qui explique la diffusion inévitable de cette dernière dans l'espèce tout entière, et son apparition chez l'individu dès le moment où son intelligence commence à poindre. On chercherait en vain à introduire en nous cette notion autrement que par l'observation et l'expérience des êtres concrets. Et il en est de même de toute autre notion supérieure. Les sens sont le point de départ obligé de toute connaissance. Telle est la condition de notre nature durant la vie présente.

Une conséquence de cette condition, qui se présente assez naturellement, c'est que si, par hasard, dans le monde des réalités, il y a des choses dont la substance est tellement faite qu'elle se trouve tout-à-fait en dehors de la compétence de nos cinq sens, ces choses resteront à tout jamais incompréhensibles pour nous, parce que, le pouvoir des sens expirant

devant ces substances, tout moyen nous manque pour les observer et les expérimenter. Rien au monde ne peut leur donner accès dans notre intelligence. Or, y a-t-il des choses ainsi faites? des objets subsistants par eux-mêmes, doués de substances propres, et que nos sens sont tout-à-fait incompétents à saisir?

Ici paraît l'erreur mortelle des systèmes matérialistes et incrédules; la grande, l'infatigable négation qui traverse tous les lieux, tous les âges, attachée comme un ulcère incurable aux flancs de l'humanité. Et pourquoi cette négation? Pourquoi ces objets ne sont-ils pas? Parce que, nous dit-on, ils ne se prêtent pas à l'investigation de nos sens, et que là est la source de tout savoir humain. Nous savons tout cela, nous l'affirmons plus haut et depuis plus longtemps que vous-mêmes. Ce n'est pas la question. Est-il possible qu'il y ait des objets ainsi placés en dehors de l'action sensible? C'est ce qui est à savoir.

Nos cinq sens correspondent à cinq ordres de phénomènes qu'il nous est donné de percevoir. Ce sont autant d'issues qui nous sont ouvertes pour pénétrer dans le monde extérieur. Tout ce qui est dans ce monde doit-il donc nécessairement appartenir à l'un de ces ordres, de telle façon que notre

espèce puisse, à un moment donné, contenir dans son intelligence l'univers entier, y compris les puissances qui le dirigent ? C'est se faire une singulière idée et de nous et du monde. Ce n'est pas nous qui l'avons fait, ce monde. Il est, à coup sûr, l'œuvre d'une puissance incomparablement plus grande que la nôtre. Cette puissance, quelle qu'elle soit d'ailleurs, ne pouvait-elle, ne devait-elle donc produire que des substances à notre portée, forcément taillées à la mesure de l'un ou l'autre de nos cinq instruments? Ce qu'un d'entr'eux perçoit, les quatre autres sont absolument impuissants à le percevoir. L'ouïe, le goût, le tact, l'odorat ne peuvent rien pour saisir les couleurs. Or, du moment où il y a au moins un ordre de choses qui échappe à quatre de nos sens, pourquoi n'y en aurait-il pas certains autres qui échappent à tous les cinq? Où est donc ici l'impossibilité? Et si vous jugez que c'est chose possible, dites de suite que c'est chose certaine ; car vous ne pouvez, sans la plus étrange des aberrations, méconnaître que l'homme n'est pas la plus haute puissance organisatrice qu'il y ait dans le monde. Il y en a de supérieures à la sienne, aussi réellement existantes que lui-même Et ces puissances excèdent nécessairement sa capacité intellectuelle, par cela

seul qu'elles lui sont supérieures. Il ne peut les comprendre. Elles sont placées en dehors de ses moyens d'investigation. Ses sens sont sans compétence pour les atteindre dans leur substance.

Douter de leur existence, c'est douter qu'il y ait du plus grand que nous dans l'univers. Or, ce doute est anti-scientifique, car la science, en nous dévoilant les magnificences de la nature concrète, nous y montre les effets d'un pouvoir bien supérieur au nôtre, supérieur à notre nature. Elle affirme, par cela même, l'existence de l'Incompréhensible. Venir ensuite le révoquer en doute au nom de la Science, par la raison qu'il est incompréhensible, c'est-à-dire inaccessible à nos moyens d'observation, le nier ouvertement, à la face du genre humain, en appeler sans cesse pour lui refuser droit de cité dans l'univers, aux expériences de laboratoires, aux salles de dissection, aux commissions académiques, c'est mettre la science en contradiction avec elle-même, et l'associer au plus flétrissant sophisme qui ait jamais déshonoré la raison.

Pour nous, croyants, subjugués par la majesté de cet univers, dont la science nous apprend de plus en plus à admirer l'indéfectible ordonnance, nous proclamons avec elle que derrière tant de merveilles

se cache une Puissance dont rien en nous ne peut mesurer la grandeur. *Invisibilia ipsius.... per ea quæ facta sunt conspiciuntur.* Voilà ce que la foi nous dit par la bouche de l'Apôtre, et ce que la science, non-seulement ne contredit pas, mais se charge de mettre en pleine lumière, malgré les efforts de ses adeptes égarés. On définirait volontiers la science, une démonstration indéfiniment développée de cette pensée du grand maître de la philosophie catholique.

L'incrédulité nie ce mystérieux Pouvoir qui nous domine, parce qu'elle n'a aucun moyen de le saisir. Nous en affirmons au contraire l'existence, quoique impuissants à le saisir. Il est certain que nos sens, nos seuls instruments d'appréhension, n'ont sur lui aucune prise directe ou indirecte. Il nous est à tout jamais interdit de savoir *ce qu'il est.* Mais il n'est pas pour cela exclu de tout savoir humain, puisque la science elle-même, par le spectacle des beautés qu'elle étale sous nos yeux, nous conduit invinciblement à affirmer *qu'il est.* C'est déjà en savoir quelque chose. Rien ne s'oppose à ce que nous puissions aussi savoir *ce qu'il n'est pas;* s'il est loin ou près de nous, dans notre monde ou ailleurs, étranger ou non à ce qui se passe parmi nous. En un mot, nous

pouvons en avoir, sur la seule foi *des choses visibles qui racontent sa gloire,* cette simple connaissance *quia,* qui n'est pas l'intellection propre, mais ne laisse pas de composer un savoir de grande étendue, comme nous le verrons dans la suite. Et ce savoir paraît surtout n'être pas indifférent à l'humanité, à n'en juger du moins que par l'agitation permanente qu'y entretiennent toutes les questions relatives à ce grave sujet.

L'intelligence incrédule ne pouvant, d'une part, méconnaître qu'un principe mystérieux plane encore pour la science au-dessus des phénomènes de la nature concrète, et refusant, d'autre part, de s'humilier devant le mystère par l'aveu de son infériorité de nature, a imaginé *l'Inconnu inexpliqué,* le seul qu'elle veuille admettre dans l'ensemble des choses. Fumée de paroles exhalées par l'orgueil dans son plus effrayant délire! Il y a certainement de cet inconnu dans la nature concrète, et il y en a beaucoup. Nous pouvons aspirer à l'expliquer de plus en plus, à mesure que nos moyens d'investigation se perfectionnent. On conçoit même, à la rigueur, que l'instruction humaine, portée au dernier terme de sa perfection, puisse être la possession de tous les secrets que la nature tient encore voilés à nos

regards. Quoiqu'à vrai dire il y ait peu à espérer que notre espèce atteigne jamais ce *nec plus ultrà* du progrès scientifique. L'atteignît-elle cependant, possédât-elle tout ce qu'il y a pour elle *d'inconnu inexpliqué* dans le monde, ce n'est pas encore tout. Elle a toujours devant elle, à la même hauteur, à la même distance infranchissable, le grand *Mystère, l'Inconnu inexplicable.* Elle ne s'en est pas rapprochée d'un iota. Tout ce qu'elle a pu faire, au terme comme au début de sa course, c'est d'affirmer *qu'Il est,* en contemplant sa gloire dans ce qu'elle a expliqué. Et elle le juge inexplicable par l'unique raison que les sens sont absolument incompétents à en saisir la substance. *Nihil est in intellectu quod non primum fuerit in sensu.*

Leibnitz ajoutait : *excepté l'intelligence elle-même.* C'est une inadvertance de ce beau génie, un oubli des définitions qui montre combien il était lui-même atteint par le trouble qui naissait alors dans les esprits. L'intelligence ne fait pas exception au principe. Elle est du nombre de ces choses dont nous disons qu'elle est *connue*, sans être *comprise.* Elle se connaît elle-même, *quia est.* C'est son plus beau privilége, mais elle ne sait pas *ce qu'elle est* en elle-même, *quid sit.* Elle ne connaît pas sa

substance. Elle ne se comprend pas ; et la raison en est que les sens ne la perçoivent pas. Ce qui fait que la science incrédule, fidèle à son système, nie la substance intellectuelle, l'âme, et ne voit dans la pensée qu'un fait de l'ordre matériel.

Nous avons dit que tout ce qui est dans l'intelligence, c'est-à-dire ce qui est *compris* par elle, est moindre qu'elle. Ce sont précisément les substances et les phénomènes de la matière concrète, qui sont toujours des puissances inférieures à la sienne. Ce qui lui est simplement égal passe déjà sa limite. Il en est ici comme pour l'étendue mathématique, où le contenant ne peut se contenir. C'est encore un trait de ressemblance entre ces deux genres de *quantités,* si dissemblables, et où nous avons signalé cependant de si frappantes analogies. L'intelligence ne se contient pas elle-même, ne s'embrasse pas dans sa compréhension. Ce n'est pas une chose dont on puisse dire : *Est in intellectu.* Elle connaît d'elle, aussi bien que de Dieu et de toute substance immatérielle, ce qui peut être déduit des données sensibles. Cela peut être beaucoup. Mais ce n'est pas l'essentiel, la chose en elle-même.

Nous connaissons l'étoile Sirius, nous ne savons pas *ce qu'elle est.* Peut-être le saurons-nous un

jour, dans la vie présente, parce que nos moyens nous permettent d'avoir cette espérance.

De même aussi nous connaissons notre intelligence; nous ne savons pas *ce qu'elle est*. Peut-être le saurons-nous un jour, mais non dans la vie présente, parce que nos moyens ne nous le permettent pas. Nos sens ne nous donneront jamais ce qui n'est pas sensible. Il faut les perdre, et les changer contre d'autres faits tout exprès pour saisir ce genre de substance. Alors il pourra nous être donné, non-seulement de nous connaître comme aujourd'hui, mais de nous comprendre nous-mêmes.

Le grand principe métaphysique, qui place dans la perception sensible l'origine nécessaire de toutes nos opérations intellectuelles, trace avec précision le cercle dans lequel il est donné à l'intelligence de puiser ses matériaux premiers. Il établit que le terrain résistant d'où elle prend son élan vers les régions d'en haut est toujours ce bas monde de la matière, que les sens ont pour mission de saisir. Il montre nettement qu'elle n'est qu'une puissance très-limitée; et il ne faut nul effort pour affirmer qu'au-delà de ses limites il y a d'autres puissances qu'elle ne contient plus : toute la foi spiritualiste est là. Le principe même suppose l'affirmation, et

ne met point la foi en danger, comme on l'a prétendu. Il a d'ailleurs pour lui l'autorité de la science et l'autorité de l'Eglise, si l'on considère que la scolastique est la vraie philosophie inspirée par le génie catholique. Qui osera douter de sa vérité sur pareille garantie? On lui a imputé des conséquences extravagantes qu'il ne renferme pas. On a nié plus ou moins ouvertement les objets supérieurs à la perception sensible. Tout le vice des conséquences est dans cette négation, non dans le principe lui-même. Il est évident, en effet, que s'il n'y a ni une âme immortelle, ni des esprits transcendants, ni un Dieu créateur, ni, en un mot, tout un ordre de phénomènes réels formant un monde qui excède notre compréhension, il faudra en venir, pour mettre d'accord la raison avec cette négation, à ne plus voir dans l'être humain qu'une simple machine mise en jeu par les seules forces matérielles. De là les théories de la sensation transformée, de la sécrétion de la pensée par les organes de la vie, et tant d'autres plus insensées les unes que les autres. La négation posée, ces théories se présentent logiquement pour mettre d'accord la raison et la science. Mais cette négation est le pire des sophismes. C'est le cercle vicieux

qui consiste à nier simplement ce qui est en question, ou à exiger de l'objet nié des conditions expérimentales qu'il ne comporte pas par définition même. Ces théories, et toutes celles qui se déduisent de la négation, ne peuvent donc être que de grossières erreurs.

La négation est un fait d'exception parmi les hommes. Nous l'avons appelée un fait contre nature. Or, il n'y a pas d'accord possible entre un pareil fait et la raison, qui est notre faculté de rendre compte des choses, de les rapporter à leur cause ou à leur fin légitime. Une chose contre nature ne saurait avoir une fin légitime. Tout effort pour en rendre compte est essentiellement vain, est une violation du sens commun des hommes, et ne peut avoir, exprimé dans le langage, aucun *sens* légitime. C'est un produit *in-sensé* de l'intelligence. Et pour cela nous disons que toutes les théories imaginées pour justifier la négation devant la raison sont insensées.

Au contraire, l'affirmation du genre humain, sa foi aux choses de surnature, est un fait naturel, c'est-à-dire ayant place dans la nature des choses. Il est, par conséquent, rapportable à une fin légitime. La raison doit pouvoir en rendre compte d'une

façon sensée. Il y a un accord possible et nécessaire entre la foi et la raison humaines.

Quiconque veut entrer dans ces hautes et sereines régions de l'intelligence, non avec la pénétration d'un Aristote ou d'un saint Augustin, mais avec le simple bon sens du dernier des humains, voit sans peine la vanité des prétentions incrédules qui nient la possibilité de cet accord, et font de ces deux puissances deux camps opposés et inconciliables entre eux. *La raison* d'une part, *la foi* de l'autre ; *la science* et *la religion; la liberté* et *l'autorité;* décevantes antithèses, fort en vogue dans nos sociétés, et où se manifeste la pesante confusion qui règne dans les esprits. On sait que c'est avant tout à l'Eglise catholique que s'adressent ces sophistiques déclamations. Elle est, en effet, la plus haute personnification de *la Foi,* c'est-à-dire de l'affirmation des choses surnaturelles ; Elle est *l'Autorité* suprême en cette matière ; Elle est *la Religion* par excellence sur la terre. A tous ces titres, Elle est bien effectivement l'ennemie de l'incrédulité. Et l'incrédulité s'écrie : Elle est l'ennemie de *la Raison,* de *la Science,* de *la Liberté !*

Singulier aveuglement de l'intelligence ! La Science, et surtout la Science incrédule, proclame

à grand éclat qu'elle doit tous ses progrès, toutes ses merveilles à la puissance de la méthode expérimentale. Elle n'est devenue vraiment féconde que du jour où elle a reconnu en principe que la seule base pour édifier sûrement le savoir humain est l'observation et l'expérience. Or, ce principe, d'où lui vient-il? De l'Eglise catholique. C'est elle, et elle seule, qui l'a sauvé, avec tant d'autres vérités naturelles, du naufrage de l'antique société. Elle l'a préservé de l'oubli et du sophisme en le plaçant à la base même de son enseignement philosophique. Elle l'a publié, répandu, vulgarisé dans les intelligences pendant les longs et durs siècles du moyen âge, jusqu'au moment où les hommes, s'emparant du principe pour en faire une méthode pratique, en reconnurent la magnifique fécondité. De sorte que ce principe, qui, de l'aveu même de toutes les incrédulités possibles, a fait la fortune et la gloire de la Science, a été puisé aux plus pures sources de l'enseignement catholique. La Science elle-même, encore dans les langes de l'enfance, a sucé ce lait de vérité aux saintes mamelles de la Mère commune. Et voilà, nous dit-on, deux ennemies irréconciliables! La mère ennemie de l'enfant qu'elle a nourri!

L'Eglise donne le principe et tout ce qu'il contient, c'est-à-dire toute la science en germe, toutes ces splendeurs visibles qui élèvent invinciblement l'homme à l'affirmation des mystères invisibles. Cette affirmation, la Foi, naît du principe même, non la négation ou l'incrédulité, qui est l'ivraie dont l'Eglise prend à tâche de purger l'esprit humain; ce n'est pas là un fruit du grand arbre. Le principe ne contient pas cette conséquence; et la Science, partant d'un principe qu'elle tient de l'Eglise, ne peut dans aucun cas conclure contre la foi de l'Eglise. Soyons donc bien assurés à l'avance que s'il se trouve dans les enseignements de l'Eglise des vérités d'ordre naturel, elles seront tôt ou tard confirmées par les démonstrations de la science expérimentale; et quant aux vérités de surnature, qui échappent à la démonstration scientifique, elles n'ont rien à craindre de la contradiction humaine.

On vient [illegible] u'entre l'Eglise et la Science il y accord su[illegible]incipe fondamental de nos opérations intellectuelles. Nous allons montrer, dans le chapitre suivant, que cet accord est également en voie de se faire sur les conséquences.

CHAPITRE VII.

LA SYNTHÈSE SCIENTIFIQUE.

Tendance de la science à ramener tout au mouvement et à l'unité du moteur, même la pensée. — Grandeur de cette conception. — Elle est en contradiction irréductible avec le principe cartésien de tout spiritualisme incrédule. — Lutte engagée entre la science et la psychologie contemporaine. — M. Vacherot. — Doctrine du Moi et de toutes les spontanéités irrévocablement condamnée par la nouvelle synthèse. — C'est la science la plus incrédule qui frappe au cœur l'incrédulité même. — Les chaînes de la libre-pensée. — Sort réservé au spiritualisme catholique dans ce triomphe de la science.

On connaît les importants travaux qui ont eu pour résultat de montrer, dans ce qu'on appelait autrefois le *fluide calorique,* un simple mouvement matériel, soumis, comme la pierre qui tombe, aux lois générales de la mécanique. Cette découverte ouvrit un horizon tout nouveau à la science. Pourquoi l'électricité, la lumière et tous les agents de la nature inanimée ne seraient-ils pas également réductibles à un principe unique, le mouvement? Et comme la science, en vertu de la gravitation propre aux intelligences, tend sans cesse à remonter

aux origines, et aspire à trouver l'unité sous la multitude des phénomènes qu'elle voit dans le monde, ses plus hardis pionniers en sont déjà à soupçonner que, non-seulement les faits dont la nature brute est la substance, mais ceux de la vie organique et jusqu'à ceux de la vie intellectuelle, doivent pouvoir être ramenés à ce même unique principe. De sorte que tous les phénomènes de l'univers, tous sans exception, depuis le flocon qui voltige jusqu'à l'intelligence qui pense, ne seraient pas autre chose que des formes variées et plus ou moins complexes de ce phénomène simple que nous désignons par le mot générique de *mouvement*. Phénomène et mouvement deviennent dès lors synonymes dans une pareille conception. Et comme il est patent que tout mouvement est nécessairement l'effet d'un autre mouvement antérieur, de forme semblable ou différente, l'univers pourrait bien n'être plus, d'après l'hypothèse naissante, qu'une immense machine, dont tous les mouvements s'engendrent les uns les autres, à l'aide *d'engrenages* dont il s'agit de déterminer la nature. Il y aurait ainsi une mécanique universelle dont les lois régissent tous les mouvements qui composent la grande machine.

Telle est la synthèse qui se médite aujourd'hui dans les laboratoires de la science, et dont la vérité reçoit, dit-on, chaque jour de l'expérimentation les plus concluants témoignages. Il y a de la grandeur dans la conception d'une pareille unité en présence de l'infinie diversité des choses. Il est difficile de résister à l'adhésion qu'elle impose à l'intelligence, même avant sa complète vérification. Ce sont, il faut le reconnaître, les esprits les plus résolûment matérialistes qui semblent particulièrement intéressés à engager la science dans cette voie nouvelle. Peut-être leur sera-t-il donné d'arriver les premiers au terme des recherches qui feront passer à l'état de vérité démontrée cette loi d'unité qui n'est encore qu'une hypothèse scientifique. Nous applaudissons d'avance à ce beau triomphe de la raison, à qui que ce soit d'ailleurs qu'on doive en attribuer le mérite. Ce sera en même temps le triomphe de la foi et de la philosophie catholiques; et l'incrédulité n'y aura pas gagné l'apparence même d'un titre pour étayer sa négation.

La synthèse qui ramène tout au mouvement recevra sans nul doute une démonstration expérimentale qui lui a manqué jusqu'à présent. Mais ce ne sera pas une conquête qui apporte rien de nou-

veau au trésor des connaissances humaines. Il faudrait remonter au moins jusqu'à Aristote pour en trouver la première expression dans la langue philosophique; et depuis saint Paul jusqu'aux grands penseurs du moyen âge, elle apparaît comme une des plus splendides vérités naturelles qui fassent partie des enseignements de l'Eglise. Il n'en est pas, peut-être, qui ait reçu de plus riches développements dans la pensée chrétienne, et qui conduise la raison à de plus fécondes conséquences dans le domaine même de la foi. Nous ne craignons pas de paraître téméraire en avançant que la synthèse, encore imparfaitement définie, qui éveille en ce moment toutes les sollicitudes du matérialisme scientifique, est à nos yeux véritablement la clef du trésor de la foi catholique. Il faut montrer que ceci n'est pas du paradoxe, comme le supposera sans doute plus d'un lecteur chrétien nourri aux sources du spiritualisme moderne.

On se rappelle que nous avons appelé *mouvement* tout passage d'un état à un autre, tout changement, toute modification survenant dans une chose donnée. Il importe d'avoir présent à la mémoire ce qui a été dit précédemment à ce sujet, et de bien entendre la haute acception philosophique de ce

mot *mouvement*, la seule qu'il puisse recevoir quand on veut parler de l'ensemble universel des choses. D'après cette définition, la pensée est un mouvement aussi bien que l'écoulement des eaux, que l'échauffement des corps, que l'épanouissement des fleurs. Tout mouvement est nécessairement une *chose mue*. Il est impossible, en effet, de concevoir un mouvement sans une substance qui en soit l'objet. On ne conçoit pas davantage un mouvement se produisant de lui-même, spontanément. Il a toujours une cause, et cette cause est un autre mouvement existant avant lui. De sorte que ce qu'on appelle *les forces* ou *les agents* de la nature ne sont pas autre chose que des mouvements proprement dits; c'est-à-dire des *substances mues* et communiquant leurs mouvements à d'autres substances. Ainsi la fermentation est un certain mouvement dans la composition des corps. Il est causé par un autre mouvement qui est l'échauffement de ces corps; et cet échauffement à son tour est l'effet d'une force appelée *chaleur*, qui est elle-même un mouvement, comme la science vient de le reconnaître. La chaleur est *une chose mue*, une substance que nous ne connaissons pas. Il faut bien, en effet, que ce soit le mouvement de quelque chose, causé aussi par le

mouvement de quelqu'autre chose que nous connaissons encore moins. Jusqu'où sera-t-il donné à la science de remonter ainsi de cause en cause ou de mouvement en mouvement? C'est ce que rien ne peut faire prévoir jusqu'à présent. On en est seulement à soupçonner qu'il existe un agent unique, cause commune et immédiate des mouvements appelés chaleur, électricité, lumière, etc.

La pensée est le mouvement propre à cette substance qu'on appelle l'intelligence. Elle est indubitablement l'effet médiat ou immédiat d'un autre mouvement, que la science, d'accord avec la philosophie catholique, nous dit être la sensation; et la sensation elle-même est le mouvement des organes causé par la multitude des mouvements de la nature concrète. On voit, de la sorte, que tous les mouvements de l'univers se relient entre eux, de manière à former une chaîne continue, dans laquelle il n'y a pas de rupture possible, et c'est ce qui rend si saisissant pour l'esprit la nécessité d'un Moteur premier que rien ne meut. La fameuse preuve de l'existence de Dieu par la considération du mouvement, telle que l'a conçue le génie d'Aristote, est peut-être le plus magnifique et le plus grandiose effort qu'ait jamais fait la raison humaine livrée à

ses forces naturelles pour s'élever à une saine et juste connaissance de ce monde surnaturel auquel la science nous ramène invinciblement par ses tendances actuelles. Elle a soif de cette Unité suprême qu'elle pressent déjà à l'origine des choses. Il est vrai que ses adeptes les plus autorisés comptent bien ne pas découvrir, au terme de la course, *l'Unité* qui dépasse toute nature. Ils la nient à l'avance, et la nieront encore, même lorsque *sa Gloire* devrait leur être plus manifeste qu'au reste des humains. Mais il n'importe; leur synthèse est la nôtre. S'ils y entrevoient des conséquences favorables à leur incrédulité, c'est une illusion qui a sa source dans leur incrédulité même. En effet, du moment où ils ne conçoivent pas autre chose dans le monde que des substances matérielles, il ne peut y avoir pour eux que des mouvements matériels, soumis aux lois de la mécanique matérielle. Leur opinion déjà faite est que la pensée elle-même est un mouvement de cette nature. Ce sera à leurs yeux une opinion scientifiquement démontrée, du moment où ils auront la preuve expérimentale que la pensée a son origine dans les mouvements de la sensibilité matérielle. Ils en concluront qu'elle ne peut être que le mouvement d'une substance matérielle quelconque, comme

depuis longtemps déjà la physiologie en a avancé l'hypothèse.

Le vice de cette conclusion est toujours ce cercle où ils emprisonnent leur intelligence, sous prétexte de libre pensée. Ils sont, à coup sûr, dans l'évidence du vrai, s'il n'y a au monde que des substances matérielles. Mais s'il y en a d'immatérielles, il n'est pas moins évident que leurs mouvements, c'est-à-dire les phénomènes dont elles sont le siége, sont de toute autre nature que les mouvements matériels, et obéissent à de tout autres lois qu'à celles de la mécanique matérielle. Et si parmi ces substances, il en est qui se trouvent unies à des corps matériels, rien n'empêche que leurs mouvements ne puissent être déterminés par les mouvements propres de ces corps. Il est même certain que l'union de ces deux substances rend leur action réciproque inévitable. Or, une pareille action n'implique pas contradiction. Nous pouvons n'en pas connaître le secret; mais elle est dans les choses possibles. On conçoit donc très bien qu'une substance immatérielle, étant admise son existence, puisse, dans certaines conditions, subir l'action d'un agent matériel. L'effet de cette action, quel qu'il soit, est ce que nous appelons *un mouvement.*

Donnons-lui ce nom, qui lui convient en toute rigueur. Donnons, si l'on y tient, le nom de *mécanique* à l'ensemble des lois qui régissent ce genre de mouvements ; mais ne lui attribuons pas les lois de la matière qui ne sauraient convenir aux choses immatérielles. La science prouvera donc qu'un pareil mouvement, autrement dit la pensée, peut et doit avoir son origine, son impulsion initiale dans des mouvements matériels; et nous accepterons avec reconnaissance ses démonstrations à cet effet. Mais ce sera toujours rester dans le sophisme que de conclure de là à la matérialité de la pensée. Cette conclusion n'est pas et ne peut jamais être dans les démonstrations de la science.

Le spiritualisme incrédule proteste contre cette conclusion, contre la tendance matérialiste de la science, contre la grande synthèse qui se prépare. Il fait de louables efforts pour arrêter le progrès de la négation totale, et pour sauver du naufrage menaçant les rares vérités qu'il garde encore. Il lutte en vain contre le torrent, et n'y résistera pas; son naufrage est assuré, parce que toutes les incrédulités sont sœurs. Le spiritualisme incrédule est de la famille de toutes les philosophies négatives. Il gravite dans le même orbite, dans ce cercle rétréci

qui a pour limite notre capacité intellectuelle. Il voit bien tout un monde au-delà ; mais il s'arrête sur le seuil de ce monde, qu'il prétend soumettre à l'analyse de la raison. Il est *rationaliste*. La distance n'est pas grande entre lui et l'une ou l'autre des philosophies négatives. Ce n'est pas, il s'en faut, *l'abîme infranchissable* qui les sépare toutes de la philosophie catholique. Aussi, entre toutes les formes de l'incrédulité, il en est une qui doit entraîner toutes les autres : c'est celle qui suit avec la plus inflexible logique les conséquences de son principe. C'est la négation totale et absolue de tout ce qui ne tombe pas sous les sens. L'incrédulité spiritualiste est radicalement inconséquente. C'est pourquoi nous disons que son naufrage est assuré.

La grande école philosophique, illustrée dans notre siècle par des intelligences telles que Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, etc., est destinée à périr sous les coups du matérialisme scientifique. C'est un flambeau qui s'éteint; un noble flambeau, nous osons le dire, parce qu'il a sa part de mérite dans le mouvement qui a ramené les esprits à la contemplation des choses d'en haut après la grande tourmente révolutionnaire; mais un flambeau non allumé à la Lumière qui ne s'éteint

pas, et qui a son foyer ailleurs que dans l'intelligence humaine. Toute philosophie qui se sépare systématiquement de la foi au surnaturel est une œuvre mutilée, et n'a aucune chance de durée.

La lutte entre cette philosophie et le pur matérialisme n'est pas nouvelle. Mais elle est particulièrement intéressante à suivre dans le moment présent.

La philosophie moderne, inspirée de Descartes, repousse le principe métaphysique qui place l'origine de nos connaissances exclusivement dans la perception sensible.

« *Je pense, donc je suis.* » Voilà notre premier acte intellectuel, la première de nos connaissances. Préalablement à toute autre opération, l'être humain se replie sur lui-même, se connaît, et part de là pour connaître autre chose. Le point de départ originel de notre savoir est, selon cette philosophie, non plus le monde sensible du dehors, mais le monde interne, *le Moi,* la substance intellectuelle agissant sur elle-même en vertu d'une spontanéité qui n'appartient qu'à elle entre toutes les substances connues. De sorte que, en considérant la pensée comme un mouvement de l'intelligence, ce qu'elle est en effet, on a le cas d'une substance s'imprimant

à elle-même son mouvement réflexe, agent et patient en même temps, et sous le même rapport. On a un mouvement qui naît de lui-même, sans être provoqué par un autre mouvement. C'est une solution de continuité dans l'enchaînement universel des mouvements. Tout cela est contraire aux principes d'une saine métaphysique. Et la science s'apprête évidemment à renverser ce système vicieux. Que deviendra, en effet, cette philosophie du *Moi* le jour où la grande synthèse passera à l'état de vérité démontrée? Le jour où il faudra admettre que la pensée est un mouvement communiqué par d'autres mouvements, et qu'elle n'est qu'un anneau dans la chaîne qui rattache tous les mouvements possibles à une unité supérieure? Ce jour-là le principe cartésien aura vu son dernier jour, et tous les édifices philosophiques dont il est la base essentielle crouleront pour ne plus se relever.

La lutte est engagée; et pour en donner une idée au lecteur, nous emprunterons quelques citations à un penseur éminent, nullement chrétien, mais qui fait cependant, quoique très obscurément, profession d'un certain spiritualisme.

M. Vacherot, dans des articles publiés par la *Revue des Deux-Mondes*, sous le titre de : *La Science*

et la Conscience, s'attache à démontrer : « qu'entre « toutes les spéculations métaphysiques et les ensei- « gnements de la psychologie, il y a contradiction, « et que cette contradiction ne saurait, si on ne « peut la résoudre, infirmer le témoignage de la « conscience (1). » On voit ici déjà la logique en défaut. S'il y a contradiction, le faux est d'un côté ou de l'autre. Le lecteur est prévenu que M. Vacherot se gardera de l'admettre. Il passe ensuite à l'examen des divers genres de spéculations métaphysiques, et commence par exposer la synthèse scientifique dont nous nous occupons dans le présent chapitre. Il la donne telle qu'elle est conçue par le matérialisme, et termine ainsi son exposition : « L'observation et « l'expérience pour méthode, pour base les lois des « phénomènes observés ou expérimentés, pour for- « mule d'explication le principe tout mécanique de « la résultante des forces composantes, pour syn- « thèse enfin l'unité d'être et d'action, sans excep- « tion ni solution de continuité, — voilà le système.

(1) 1er avril 1869, p. 626. La thèse de l'auteur, dans cet article, est que les données de la science (entendons toujours la science moderne), sont en contradiction radicale avec les données du sens intime. Les premières ne sauraient être fausses, à coup sûr, mais les secondes n'en sont pas moins également vraies, quoique contradictoires.

« Peut-on rien imaginer de plus simple, de plus « clair, de plus expérimental qu'une telle philo- « sophie dans ses conclusions spéculatives les plus « étendues? N'est-ce pas le progrès même des « sciences positives qui paraît devoir aboutir à ce « résultat? (1) »

M. Vacherot a trop le respect de la science positive pour jamais infirmer la vérité d'un résultat aussi net et aussi lumineux. Il est pénétré de la grandeur de cette conception et le lècteur partage sa conviction. Il continue : « Dans ce déterminisme absolu, que « devient la liberté et la personnalité de l'être « humain? Que devient l'activité spontanée des « êtres de la nature? Ame, vie, nature, force spon- « tanée, tout cela peut-il être autre chose que des « mots vides de sens dans une pareille philoso- « phie? »

Evidemment, tout cela est détruit dans la conception matérialiste du système. Pour nous, il n'y a de détruit que cette force ou activité spontanée des êtres de la nature. Et c'est, par dessus tout, ce que M. Vacherot tient à sauver du naufrage. La contradiction est flagrante, redoutable. Il la signale fré-

(1) *Ibid.*, p. 628.

quemment dans le cours de son Etude : « Ce qui est « constant, c'est que le divorce reparaît entre la « conscience et la spéculation sous toutes les formes, « de même qu'il avait déjà éclaté entre la conscience « et toute espèce de science positive. »

Ainsi, ce qu'il appelle la Conscience, c'est-à-dire la spontanéité absolue de l'être humain, n'est pas, si la science dit vrai. Ce sont bien là deux contraires irréductibles. Il faut opter. L'auteur le dit lui-même en ces termes énergiques :

« Pour qui se prononcera la critique? Sera-ce « pour la conscience? Sera-ce pour la spéculation? « Ici il n'y a pas de milieu à garder. On ne peut, « selon le conseil de Bossuet, à propos de la pres- « cience divine et de la liberté, tenir fortement « les deux bouts de la chaîne, sans s'inquiéter des « moyens de les réunir. La contradiction est plus « ou moins forte, mais absolue entre les conclusions « de la pensée spéculative et les enseignements de « la conscience. Il faut donc choisir. »

Voilà qui est parler net. Le penseur va choisir, puisqu'il le faut : « Heureusement que le choix « n'est pas difficile et ne saurait être un seul instant « douteux. Que sont ces spéculations qui viennent « se heurter à un sens intime invincible? Des hypo-

« thèses. Qu'est-ce que le matérialisme, malgré la « clarté et la simplicité de ses explications? Une « hypothèse, et encore une hypothèse contredite « par l'expérience physiologique elle-même (1). »

M. Vacherot élude la question d'une façon qui n'est pas à l'honneur de ce qu'il appelle ici *la Critique*. Pourquoi nous avoir fait entrevoir plus haut la spéculation scientifique comme le terme très probable du progrès même des sciences positives, et nous la montrer maintenant comme une simple hypothèse de peu de valeur, puisqu'elle a contre elle une de ces sciences positives? La contradiction est donc entre les sciences? Mais M. Vacherot ne peut ignorer qu'il n'en est rien. S'il est une science qui prétende que tous les faits psychologiques sont de purs mouvements matériels, c'est bien la physiologie avant toutes les autres. Il n'en est pas qui ait fourni à la spéculation dont il s'agit de plus anciens et de plus nombreux arguments. Pourquoi invoquer cette prétendue contradiction lorsqu'il s'agit d'opter, et lorsque le lecteur devait s'y attendre le moins, après ce qui avait été dit précédemment. M. Vacherot est embarrassé et dans une impasse dont il ne se

(1) *Ibid.*, p. 630.

tire pas. Après avoir mis en présence deux systèmes contradictoires l'un de l'autre, il supprime l'un comme non avenu, comme n'existant pas ou à peu près, et garde l'autre. Ce n'est pas opter, c'est reculer. Il fallait nous dire nettement, ouvertement, que le faux et l'absurde sont du côté de la synthèse scientifique, fût-elle ou non encore à l'état d'hypothèse. Il le laisse, il est vrai, timidement entendre, en supposant entre les sciences positives une contradiction qui n'existe pas. Mais on s'attendait à un verdict plus précis et plus vigoureux contre la science, après son lucide résumé du débat. Il est fortement attaché au système de la spontanéité des êtres, et il redoute de le mettre en présence de l'inflexible démonstration scientifique. Il le voit crouler sur ce terrain et se retire. Ce n'est peut-être qu'un ajournement, en attendant que la science ait définitivement prononcé. Mais, dans ce cas, nous sommes déjà prévenus que la vérité scientifique contraire à son système n'empêchera pas celui-ci de rester toujours une vérité. Il a commencé, en effet, par nous dire que *la contradiction de la science n'infirmera pas le témoignage de la conscience*. Il ne s'agit, bien entendu, que de la conscience de M. Vacherot, qui ne cédera pas même devant les contradictions

les plus puissantes de la science démonstrative. Voilà ce que devient l'usage de la raison et de la logique dans le rationalisme.

M. Vacherot croit la liberté et la personnalité de l'être humain perdues si la science triomphe dans la démonstration de son hypothèse. Ce sont là choses sacrées pour nous comme pour lui, et nous n'avons aucune inquiétude sur leur compte. Elles sont parfaitement à l'abri de toutes atteintes, et ce n'est pas la science qui les menace. Mais ce qui doit périr infailliblement sous les coups de la science c'est l'absurde système de la spontanéité des êtres, si cher à M. Vacherot. Monstrueux sophisme, né du premier de tous, de la grande négation. S'il n'y a pas, en effet, un principe premier qui donne l'être et le mouvement à toute chose, il faut bien que toute chose tire d'ailleurs et son être et son mouvement. Or, toute chose tire cela de soi-même, de cette *énergie spontanée* qui est l'apanage même du *Rien*. A un moment donné, quelque chose qui n'est pas s'arrache au néant et se donne l'être par un acte de cette *énergie spontanée*. Ce quelque chose, petit d'abord, grandit, progresse, devient le monde qui se fait tout seul, s'étend tout seul, marche tout seul, toujours par la même vertu. Telle est, on le sait,

la Genèse de la sophistique contemporaine, cette grande « orgie intellectuelle qui n'a pas d'analogue « depuis vingt siècles dans l'histoire de l'esprit « humain (1). »

C'est bien, en effet, le chaos des intelligences porté à sa suprême limite, et de pareils excès ne peuvent se produire sur une grande échelle qu'aux époques comme la nôtre, où la négation absolue des choses de surnature envahit la masse des esprits dans tous les rangs de la société.

Plus de Vérité absolue, source de toute vérité, et, par conséquent, plus de vérités particulières rapportables à un type commun. Dès lors, tout devient indifféremment vérité : *le Oui et le Non, le Pour et le Contre, l'Être et le Néant*. On a la doctrine inévitable de l'identité des contraires.

Plus de Cause première et absolue à l'origine des choses, par conséquent, plus d'enchaînement possible dans les causes secondaires. Tout devient à soi-même sa cause première. C'est la doctrine de la *Spontanéité*, ou des effets sans cause.

De sorte que la Négation frappe l'intelligence dans les deux principes naturels qui sont la condition

(1) Gratry, *Les Sophistes et la Critique*. (Préface).

essentielle de son existence et de son fonctionnement : *Identité, Causalité.* C'est elle-même qui se frappe au cœur. Et s'il était possible qu'elle réussît à détruire en elle ces principes qu'elle attaque, elle cesserait d'être, elle périrait par un acte de suicide volontaire. Mais ce genre de succès n'est pas donné à l'homme. Il en reste quitte pour un attentat qui a pour effet de fausser, estropier, mutiler la plus noble partie de lui-même, non de la détruire.

Nous reviendrons sur ces graves questions, qui ne se présentent ici qu'incidemment. Il ne s'agit que de la lutte engagée entre la *Science* et ce que M. Vacherot appelle la *Conscience*. Nous entendons par là cette conscience que le panthéisme allemand attribue à chaque chose, et au Tout qui constitue l'univers. C'est, comme nous l'avons dit, la doctrine de la spontanéité des êtres.

L'école spiritualiste, qui a pour maîtres les hommes illustres que nous nommions plus haut, rejette en général cette doctrine. Elle y voit une énormité attentatoire aux droits de la raison. Et cependant, sans accorder à toutes les choses de ce monde cette spontanéité d'action, elle admet en principe qu'il en est au moins une qui doit faire exception : c'est cette chose qu'on appelle l'âme

humaine. Celle-là, nous dit-on, a bien positivement une action spontanée sur elle-même. Elle a le pouvoir de s'imprimer un mouvement qui n'est communiqué par aucune sollicitation extérieure. Or, n'est-il pas au moins étrange qu'il y ait une exception quelconque dans un système déclaré de tout point monstrueux? Et surtout que cette exception se trouve être la base fondamentale du plus grand édifice philosophique qui ait été érigé dans les temps modernes? Faut-il s'étonner si tant de grands esprits, en Allemagne surtout, en sont venus à voir la règle dans l'exception? Si tant d'autres, en France et ailleurs, se sont toujours laissés aller plus ou moins sur la pente glissante qui mène de là au panthéisme. On a souvent reproché à la philosophie cartésienne d'ouvrir les portes à l'invasion de ce pernicieux système. Le reproche n'est pas sans raison. Si la spontanéité du *Moi* est une vérité fondamentale, il y a bien des chances pour que la spontanéité universelle en soit une également; et, si celle-ci est une erreur, il y a tout autant de chance pour que l'autre en soit une à son tour. Car, s'il y a n'importe où des mouvements qui se produisent spontanément, comme ceux qu'on attribue à l'âme humaine, s'il y en a un seul, ou s'il y en a mille, la conséquence est la

même : il y a plusieurs causes de mouvements irréductibles entre elles. L'unité est rompue. La science veut l'unité absolue, sans exception possible. Toute spontanéité dans la nature des choses est contradictoire avec la synthèse à laquelle elle marche à pas lents et sûrs. Elle doit infailliblement frapper à la base même, non-seulement la doctrine chère à M. Vacherot, mais tout le spiritualisme cartésien, qui, depuis plus de deux siècles, s'est emparé de l'élite des intelligences, même dans le catholicisme.

L'Eglise n'ayant pas eu à prononcer dogmatiquement sur l'opinion philosophique qui fait l'essence même de ce système, il faut répéter ici, après tous les grands docteurs : *In dubiis libertas*. Gardons-nous donc de jeter aucun blâme sur tant de grands esprits qui ont embrassé cette opinion, selon nous erronée, et particulièrement sur Descartes, dont le génie a droit au respect de toutes les générations. Mais il nous sera du moins permis de regarder la diffusion d'une pareille doctrine dans le sein de la famille catholique comme une anomalie. C'est une scorie qui n'est pas là à sa place, et qui doit finir par s'user et disparaître sous l'action de ce travail lent, mais incessant, par lequel l'Eglise élimine de

son corps vigoureux tout ce qui n'est pas marqué au coin de la plus parfaite pureté. Il faut y voir un des fruits les moins funestes, peut-être, mais mauvais cependant, portés dans le monde par la révolte luthérienne.

Cette révolte, en effet, n'a pas été autre chose que le déchaînement, sur la plus vaste échelle, de cette passion d'indépendance absolue qui ne cesse jamais d'agiter l'être humain. C'est bien là, on peut le dire, cette chute permanente qui se transmet dans l'espèce depuis la première des chutes. Ne relever en tout et pour tout que de soi-même, de sa raison, de son propre examen, et jamais d'une autorité qui ne serait pas *soi* ou dépendante de *soi;* quel homme vivant sous le soleil n'est à toute heure bercé et agité par ce rêve de notre fragile nature? Qui ne connaît, au moins par ouï-dire, les luttes intérieures de certaines âmes, mieux inspirées et mieux éclairées que les autres, contre cette décevante illusion? L'Eglise, entre toutes les autorités connues, est la seule qui ait mission spéciale de réprouver et de combattre ce souffle de l'orgueil. Et elle ne tient sa mission d'aucun homme sur la terre; elle ne dépend d'aucun. Aussi, c'est contre elle que, sous l'impulsion de Luther, ce souffle maladif fit la plus ardente explo-

sion qui se soit jamais vue. L'esprit humain en fut universellement ébranlé. L'Eglise n'y pouvait succomber. Mais l'antique philosophie de l'Eglise en reçut un coup dont elle ne se releva pas. Elle resta confinée dans le sanctuaire, où se transmet intégralement, de génération en génération, le dépôt de toutes les vraies lumières de l'intelligence humaine. Au dehors, dans la société, il en parut une nouvelle, inspirée de l'esprit du siècle, enseignant aussi que l'intelligence ne relève que d'elle-même; se doit à elle-même la pensée; qu'elle en a dans son propre fonds la source originelle. *Le Moi!* voilà l'autorité suprême. Tout est là, tout vient de là dans les œuvres humaines. L'orgueil de la pensée n'avait pas encore exprimé ses prétentions par un mot plus heureux. La philosophie *protestait* à son tour contre toute autre autorité que celle du sens intime. Elle devenait *protestante* à sa façon.

Cette doctrine du *Moi*, sur une matière non définie dogmatiquement, devint celle du plus grand nombre des penseurs restés soumis à l'Eglise. C'était, à certains égards, le souffle de la réforme qui faisait invasion jusque dans la société catholique, sans qu'elle s'en rendît peut-être un compte bien exact. Sous l'influence de ce souffle malsain, entretenu par

la philosophie régnante, les liens qui rattachaient les fidèles à leur centre se détendirent visiblement. C'est dès lors qu'on vit naître le jansénisme, le gallicanisme, le libéralisme religieux et divers autres systèmes, tous inspirés de l'*esprit nouveau;* de ce même esprit philosophique qui, dans l'ordre politique, a ruiné les autorités civiles au profit de l'autorité du *Moi,* et qui a produit le désordre intellectuel du XVIIIe siècle, la tourmente révolutionnaire, et la dissolution sociale qui s'en suit de nos jours.

La doctrine du *Moi,* déjà bien affaiblie dans les rangs catholiques, ne peut tarder à y tomber en complet discrédit. Elle est sur ce terrain comme une plante étrangère mal à l'aise sur le sol de la Mère commune. Mais elle fleurit encore sur son véritable terrain. Elle reste toujours l'assise indispensable du spiritualisme incrédule et de ses nombreuses nuances. Or, voici venir la science, apportant la contradiction irréductible signalée par M. Vacherot, et prouvant, la balance et le scalpel à la main, que la pensée, comme tous les mouvements imaginables, a pour cause initiale des mouvements extérieurs et matériels, et point cette prétendue énergie spontanée qui rendrait la substance pensante indépendante de toute cause motrice.

Nous ne craignons pas, à coup sûr, que le scalpel en vienne jamais à disséquer cette substance et son mouvement. Mais nous ne lui refusons pas le droit de nous montrer avec certitude la cause originelle de ces mouvements, c'est-à-dire les objets qui donnent à cette substance son impulsion initiale.

Cela étant, que deviennent toutes les incrédulités spiritualistes? Elles doivent céder devant la science, sauf les rares exceptions qui acceptent volontiers la vérité des contraires. Et remarquons bien que, dans la science, c'est surtout le matérialisme le plus absolu qui prépare cette défaite à la doctrine de la spontanéité du Moi et de toutes choses. De sorte que, ce qui s'annonce pour nous, ce n'est pas de prime abord une victoire de l'Eglise sur un système philosophique qu'elle n'a pas condamné. C'est le spectacle beaucoup plus nouveau et inattendu de l'incrédulité philosophique condamnée et renversée par ce qu'il y a de plus incrédule dans l'incrédulité. C'est le Protée aux mille formes qui se frappe lui-même par l'autorité de la science, dont il a pris le manteau. Il est permis de présumer que c'est le moment marqué où doit se consommer définitivement le divorce entre ces deux puissances si peu faites l'une pour l'autre, divorce déjà reconnu par M. Vacherot. Car, lorsqu'il signale avec un si juste coup d'œil la con-

tradiction existant entre la science et la conscience, ce qu'il appelle la conscience est identiquement ce que nous appelons l'incrédulité.

Nous savons bien que le Protée ne cédera pas devant la raison scientifique; qu'il ne se lassera pas dans sa lutte contre la destinée légitime de l'être humain. Mais, du moins, il sera vaincu et répudié par la science. Car, dès le moment où celle-ci aura acquis la certitude expérimentale que le monde est un enchaînement continu de mouvements réductibles à une cause unique, il lui sera démontré, d'une part, que cette cause existe réellement dans la nature des choses, et qu'elle n'est pas une vaine hypothèse, un songe creux de notre esprit; d'autre part, qu'elle est nécessairement placée au-delà de tous nos moyens d'investigation. Or, savoir cela, c'est savoir qu'il y a tout un monde inaccessible à l'observation sensible; c'est déjà avoir une *Foi*, et être sorti des chaînes de la *libre pensée;* c'est au moins cette foi élémentaire qu'a possédée la science de tous les temps jusqu'à l'avénement de la *science moderne*.

J'ai dit : *les chaînes de la libre pensée*. Dure expression, mais profondément vraie. Car l'intelligence incrédule n'a d'autre horizon que le monde intelligible qu'elle embrasse dans sa capacité, qu'elle pré-

tend démontrer ou comprendre. Elle refuse de rien voir au-delà. Le croyant a la même capacité, le même pouvoir naturel de démontrer et comprendre; car il prétend bien être *animal raisonnable* au même titre que l'incrédule. Il a de plus des ailes pour s'élever dans les régions de l'indémontrable. Il a tout l'horizon de celui-ci, et de plus les splendeurs de cet autre horizon que ceux-là seuls apprécient qui y ont porté le regard. Or, n'avoir pas ces ailes, rétrécir ainsi son horizon, c'est s'entourer d'une barrière; c'est entraver l'élan que la nature même imprime à l'homme. On appelle cela de la libre pensée. Pour qui y regarde bien, c'est de la pensée contrainte; c'est une chaîne de l'esprit. L'incrédulité assure, il est vrai, qu'il n'y a rien au-delà de la barrière, et tout ce que nous y voyons est de l'imaginaire. C'est précisément cette persuasion qui constitue sa chaîne.

Mais dans cette lutte, qui semble devoir être fatale au spiritualisme philosophique, qu'adviendra-t-il donc de ce tout autre spiritualisme qui nous est particulièrement cher, à nous enfants de l'Eglise? N'aura-t-il pas le même sort? Et serions-nous menacés de voir, dans le progrès scientifique qui s'annonce, le triomphe définitif de la matière sur l'esprit? C'est l'espérance des uns, l'appréhension

des autres. Car il n'y a pas à se faire illusion sur l'autorité des décisions scientifiques. La science humaine est susceptible de s'égarer dans la route où elle chemine. Mais elle finit toujours par retrouver ses sentiers; de sorte que, sans avoir le don de l'infaillibilité absolue, on peut dire qu'en dernier ressort, elle doit toujours finir par trouver la vérité. Il faudra bien appeler erreurs et rejeter tout ce qu'elle en arrivera à heurter de ses contradictions; et il faut tout le chaos de la logique panthéistique pour assurer que les vérités acquises par la science n'infirment pas les *vérités* contraires.

Quel sera donc le sort du spiritualisme catholique, le seul qui mérite vraiment ce nom, en présence de la nouvelle doctrine scientifique? Nous l'avons déjà dit : il applaudira et saluera dans ce triomphe de la science, le plus magnifique témoignage qui puisse être donné par la raison à la foi catholique. La science a reçu de l'Eglise le principe que tout savoir humain procède originairement de l'observation et de l'expérimentation par le moyen des sens. Partant de là, elle en vient à reconnaître que la pensée, la volonté et tous les phénomènes dont l'âme humaine est le siége, ne sont pas autre chose que des mouvements communiqués par d'autres mouvements, lesquels sont tous, sans exception, réductibles à une

Unité commune d'où ils dérivent. Nous nous in
tons peu de l'opinion qui s'évertue à disséqu
passer au creuset cette Unité originelle. Il nous
qu'on en démontre la nécessité, et c'est au no
la science que nous pourrons désormais répe
l'incrédule : *C'est Dieu qui fait en nous le pens
vouloir et l'agir.*

Il y a dix-neuf siècles que cette vérité pro
est tombée des lèvres du grand Apôtre, pour de
un article essentiel de la foi catholique. C'est à
vérité que nous ramène aujourd'hui la science
des voies qui ne sont certes pas celles de saint
Saluons-la donc, cette vérité, avec joie et confi
et, loin d'y voir le danger que nous y montre
fausse philosophie, contemplons plutôt avec a
ration l'étrange spectacle de cette science, si in
de matérialisme aujourd'hui qui, au milieu de
ses éblouissements philosophiques, en vient, co
malgré elle, par la seule puissance du vrai, à re
ber dans le sillon invariablement lumineux
l'Eglise du Christ trace de sa main ferme et su
travers toutes les générations.

CHAPITRE VIII.

LES LIENS SURNATURELS.

L'homme dépend du monde surnaturel, comme tout mobile dépend de son moteur. — Tout être est un système de mouvements liés entr'eux. — L'univers est le système qui résulte de la combinaison de tous les autres. — Tout mouvement a deux points d'attache dans un système : cause initiale ou seconde; cause finale, ou première. — La cause finale, ou destinée de l'homme, est l'objet nécessaire et inévitable de toute science. — Les essences. — Le but de la science est de déterminer l'essence des choses, pour connaître leur destinée. — Son dernier mot sur ce que doit être la destinée d'un être intelligent.

La raison et le sentiment nous disent qu'il existe dans l'univers, avec autant de réalité que nous existons nous-mêmes, des forces intelligentes supérieures à la nôtre, et des objets intelligibles supérieurs à tout ce qu'il est en notre pouvoir de comprendre. L'existence de cet Inconnu mystérieux, quel qu'il soit et quelque nom qu'on lui donne, étant acceptée, il faut savoir s'il n'y a rien de commun entre lui et nous; si son existence et la nôtre sont deux faits absolument séparés, isolés, étrangers l'un à l'autre. Or, ici, la raison parle haut. Tout se

tient dans l'univers : c'est le cri unanime de toutes les sciences. Et ce cri devient de plus en plus énergique à mesure que l'esprit humain pénètre plus avant dans les secrets de la nature. Toutes les parties de l'immense machine, depuis le Moteur premier jusqu'au dernier des êtres qui a place dans le concert, sont enchaînées entre elles par des liens qui ne sont nulle part interrompus. Il y a donc entre la créature humaine et les choses supérieures des liens quelconques, des rapports nécessaires, directs, indirects, éloignés, rapprochés : il n'importe, ces liens, ces rapports existent. Il s'agit d'en déterminer la nature.

D'après ce qui a été dit dans le chapitre précédent, on voit tout d'abord que si, dans ce mystère surnaturel, il faut reconnaître avant tout un Moteur premier qui distribue le mouvement à toutes les parties du système universel, il y aura nécessairement entre l'une quelconque de ces parties, et le grand Mystère, la relation qui existe entre tout mobile et son moteur premier; relation dans le genre de celle que nous saisissons très bien entre le sang qui circule dans nos veines et le soleil qui fait germer et mûrir les moissons destinées à l'entretien de notre vie. L'homme étant une de ces parties, il

y aura donc une relation de cette nature entre les divers mouvements dont il est le siége et le Moteur de toutes choses. Que le soleil cesse d'agir, le sang cessera de circuler. Arrêtez de même par la pensée, si vous le pouvez, l'action de ce même Moteur, vous éteignez aussitôt tout mouvement dans l'homme et partout. Telle est la première relation qu'il faut concevoir entre ces deux choses.

Il n'y peut avoir nulle difficulté pour le croyant convaincu que ce bas-monde est régi par une Loi suprême infiniment supérieure à la nature humaine, ni pour le savant incrédule et matérialiste, convaincu par l'observation et l'expérience que tout ce qui est mouvement dans l'univers est réductible à un principe unique. Celui-ci nie, il est vrai, que le principe qui meut même les intelligences et les volontés puisse et doive être une Intelligence et une Volonté d'une nature immatérielle bien supérieure à la nôtre. Il rapetisse l'univers en le réduisant à l'étendue intelligible qu'il en peut embrasser. Mais il est du moins dans la logique rationnelle et dans la voie de la vérité en reconnaissant la grande loi d'Unité qui relie entre elles toutes les choses du monde, et rattache l'homme, comme toute créature, à un centre commun d'action. Qu'il veuille seule-

ment agrandir le monde dans sa propre conception; qu'il s'élance au-delà des limites étroites de sa capacité intellectuelle (laquelle n'embrasse de fait, comme on l'a vu, que la matière et ses lois); il aura fait un grand pas de plus vers la vérité, et ne sera déjà plus dans les honteuses ténèbres du matérialisme. Quant à l'homme qui refuse de concevoir ce grand lien de l'Unité dans les choses du monde, et qui tient à y voir des activités spontanées, des origines d'action indépendantes les unes des autres, des mouvements se produisant d'eux-mêmes, en un mot des effets sans cause, c'est une intelligence entièrement dévoyée. Elle ne peut rentrer dans la saine logique que par une de ces réformes radicales qui modifient toute l'économie intellectuelle des individus. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce qui a été si souvent répété, que le panthéisme est une erreur beaucoup plus pernicieuse pour les intelligences que le matérialisme scientifique.

Cette première relation entre l'homme et son Moteur premier est un lien de dépendance où nous devons reconnaître, quoi qu'il en puisse coûter à notre orgueil, qu'il est une Puissance à laquelle rien ne peut nous soustraire. Elle nous mène, selon la grande pensée de Bossuet, à travers toutes nos agi-

tations. Elle nous tient par ce lien qu'il ne nous est jamais donné de rompre. Elle tient jusqu'à notre pensée et notre volonté ; et toutes nos prétentions à l'indépendance absolue ne sont que de vaines et absurdes chimères. Voilà ce qui doit nous apparaître avec une irrécusable évidence, si nous ne gardons aucun doute que tous les mouvements de l'univers sont réductibles à l'unité.

C'est sous le coup de cette évidence que nous entendons souvent en nous le cri de la raison qui demande avec anxiété ce que devient la valeur de nos actes sous une pareille domination. Ce n'est pas ici le lieu de poser et d'approfondir cette grave et légitime question. En attendant qu'elle ait trouvé sa place dans les présentes *Etudes*, il doit suffire à notre tranquillité de supposer que la puissance motrice de l'univers possède la perfection voulue pour donner le mouvement aux choses sans jamais porter atteinte aux conditions de leur nature. Elle meut l'oiseau qui vole, et ne le prive pas pour cela des ailes dont il se sert. Elle fait naître un arbre d'une semence, et n'annule pas pour cela le germe que renferme celle-ci. Or, ce que l'aile est à l'oiseau et le germe à la semence, la liberté l'est à l'intelligence. On ne concevrait pas plus une intelligence

sans liberté qu'un oiseau sans ailes, une semence sans germe. Et on ne concevrait pas davantage que le Moteur suprême mût une intelligence en la privant de sa liberté. Il faut concevoir, au contraire, que la liberté est l'instrument nécessaire du mouvement qu'il communique à cette intelligence, tout aussi bien que l'aile est l'instrument nécessaire au mouvement de l'oiseau, et que le germe est celui du mouvement de la semence. Ayons donc toute assurance que ce lien de dépendance qui nous rattache à l'origine surnaturelle des choses, ne blesse en rien la liberté de nos actes. Nous verrons même plus tard que ce lien est la condition absolue de cette liberté, et que tous nos efforts pour nous en affranchir sont autant d'attentats contre notre propre liberté.

Pour le moment, nous ne considérons que le lien en lui-même indépendamment de son mode d'action sur nos facultés. Nous ne sommes pas les auteurs de nos mouvements. Nous les recevons *ab origine* du Moteur unique de toutes choses. Voilà une relation certaine, fondamentale, entre nous et le Mystère d'en haut. C'est beaucoup qu'il nous soit donné de le connaître. Seuls, entre les créatures de ce monde, nous avons ce privilége. Ce n'est pas assez, toutefois, pour satisfaire aux exigences de notre nature,

pour nous permettre d'accomplir l'œuvre qui nous est assignée dans l'ordonnance universelle. Il ne nous suffit pas de savoir qu'il y a une Puissance supérieure qui nous mène, il faut savoir en outre où elle nous mène.

Dans tout mouvement, quelle qu'en soit la nature, il y a toujours deux termes à considérer : le point de départ et le point d'arrivée, le principe et la fin. Si l'on admet que ce mouvement est l'effet direct ou indirect d'une force intelligente, on devra dire, d'après ce que nous savons de ce genre de force, qu'il est produit *en vue* ou *à cause* de sa fin. C'est, en effet, pour atteindre une fin déterminée, qu'un objet est mis en mouvement par une intelligence : la balle dirigée par le chasseur, le blé jeté en terre par le laboureur, sont des mouvements dont on voit bien distinctement le but, l'intention, la cause intelligente. Toutes les actions humaines sont dans ce cas, parce qu'elles ont pour principe une intelligence. Or, la science, d'accord avec le sens commun, nous fait sans cesse admirer la *sagesse* de la Nature, son indéfectible *prévoyance*. Tout ce qu'elle fait a un but ; elle ne fait rien en vain. C'est affirmer que cette Nature, ce Principe que la science pressent à l'origine des choses, est une Intelligence, et que dès

lors tous les mouvements qui en dérivent, quelqu'insignifiants qu'ils paraissent, sont produits avec une intention, ou dans un but déterminé. L'étoile qui file, le fleuve qui se rend à la mer, l'arbre foudroyé par l'orage, le polype qui végète et se putréfie obscurément au fond des eaux, sont toujours des mouvements produits en vue ou *à-fin* de quelque chose. Le soleil luit *à-fin* de vivifier certaines parties du monde. L'animal poursuit sa proie *à-fin* de la dévorer. La fin d'un mouvement est donc à proprement parler sa raison d'être, la cause de son existence. Il ne serait pas, s'il n'avait pas d'avance un effet à produire, une fin à atteindre. Et il n'y aurait pas de *Sagesse* dans la Nature, s'il n'y avait pas une intention finale dans tout fait qui s'y produit. Ceux-là mêmes qui nient cette finalité dans les choses de la Nature se donnent un démenti par cela seul qu'ils y admirent quelque chose ; car, comme nous le redirons plus loin et en d'autres occasions, il n'est pas possible à une intelligence d'admirer ou de comprendre autre chose que l'acte ou l'œuvre d'une autre intelligence. Nous disons, en conséquence, que tout mouvement ou tout changement a *un principe* et *une fin;* ou, en d'autres termes, que c'est une chose *menée* d'un point ou d'un état à un autre

par une intelligence. De sorte que, au point de départ du mouvement, il y a l'impulsion qui le produit et qui est sa *cause initiale;* au point d'arrivée, il y a son effet produit, sa fin, ou ce qu'on appelle sa *cause finale.*

Mais un mouvement, quel qu'il soit, n'est jamais isolé; il se relie nécessairement à d'autres mouvements qui se combinent selon quelque système particulier. L'ensemble des astres qui gravitent autour du soleil est un système de mouvements; une horloge en est un autre. Les plantes, les animaux sont autant de systèmes particuliers. Il n'est pas un objet existant dans le monde qui ne puisse être considéré comme étant le siége d'un système de mouvements combinés entre eux, et comme faisant lui-même partie intégrante de quelqu'autre système plus général.

La moindre molécule d'un corps est tout un monde où diverses forces de la nature sont constamment en action et produisent du mouvement; le corps résultant de cette action fait partie d'un système plus étendu, qui est lui-même partie d'un autre. C'est ainsi que tous les mouvements de l'univers se rattachent les uns aux autres par des groupements systématiques qui constituent les êtres

et les faits particuliers (1). L'univers lui-même ne serait que le plus étendu des systèmes, celui qui résulte de la combinaison de tous les autres. C'est l'être unique et mobile composé de la multitude des êtres particuliers qui s'y agitent.

Or, tout mouvement engagé dans un système donné y a, disons-nous, un point de départ et un point d'arrivée. Là il reçoit l'impulsion première qui est *sa cause initiale;* ici il produit l'effet qui lui est propre : c'est son terme, sa fin, ou ce que

---

(1) On exprime d'une façon plus technique cette combinaison des mouvements de l'univers en systèmes particuliers, lorsqu'on dit qu'un mouvement quelconque est toujours la *résultante* d'un certain nombre d'autres mouvements combinés. Cette expression est particulièrement agréable et commode au matérialisme contemporain, qui, la prenant dans la stricte acception qu'elle a en statique, n'y conçoit pas autre chose qu'une combinaison numérique de forces matérielles. C'est ainsi qu'à ses yeux la pensée est une *résultante* des forces de la matière combinées numériquement. Elle est conçue de la sorte comme force matérielle, et il en doit être ainsi dans tout système qui ne conçoit pas le mouvement autrement que comme un simple fait de translation matérielle.

Pour nous, nous ne faisons nulle difficulté à admettre que tout mouvement, même la pensée, est une *résultante*. Mais il faut se rappeler l'étendue que nous donnons au mot *mouvement;* il est clair qu'il faut étendre en proportion l'acception du mot *résultante*. Lorsqu'autant de mouvements qu'on voudra se combinent en une action commune, rien ne s'oppose à ce que l'effet qui en *résulte* soit appelé leur *résultante;* et si l'on nous dit que la pensée est une *résultante* ou un *résultat de certains mouvements de la matière*, ce n'est pas l'expression en elle-même qui nous choque dans une

nous appelons *sa cause finale* (1). Ce sont, on peut dire, les deux points par lesquels l'objet mu se relie à ce système, et il ne peut en faire partie qu'à la condition d'y être ainsi lié par les deux extrémités du mouvement qu'il subit. Par son lien initial, cet objet est en rapport avec le moteur du système; par son lien final, qui est son *effet propre*, il est en rapport avec *l'effet général* du même système, autrement dit avec la fin qui lui est assignée. C'est ainsi que dans une horloge, qui est un ensemble de parties systématiquement liées en vue d'un certain effet, un rouage quelconque reçoit le mouvement en quelques-uns de ses points, et c'est par là qu'il est en rapport plus ou moins éloigné avec le moteur du mécanisme. En quelques autres de ses points, il communique son mouve-

---

pareille proposition, c'est le sens étroit et insuffisant qu'on y attache. Ce que le matérialisme appelle une *résultante* n'est pas autre chose, au fond, que ce que nous appelons une *fin*, un *effet final*, un *but choisi*; expressions que nous préférerons toujours, parce qu'elles préviennent l'équivoque matérialiste, en supposant une force intelligente à l'origine première de tout mouvement.

(1) On dit aussi que c'est la chose à laquelle est *destiné* l'objet en mouvement. De sorte que toutes ces expressions : *terme*, *but*, *fin*, *cause finale*, *effet produit*, *destinée*, prises dans leur acception métaphysique, sont synonymes les unes des autres, et s'appliquent à tout objet existant.

ment à d'autres parties voisines, et produit son effet particulier, qui contribue plus ou moins à l'effet attendu du système entier. Il paie ainsi son tribut d'utilité à la fin assignée à cette chose qui est *une horloge*, et le point même par où, à un moment donné, il communique le mouvement reçu, est son point d'attache ou de relation avec cette fin. Une plante, un animal est également un ensemble de parties liées entre elles, et qui sont dans un état de changement ou de mouvement continuel. Une de ces parties, un organe quelconque (qui est lui-même tout un système de parties en mouvement) possède des points par où il reçoit le mouvement, autrement dit l'action qui lui est propre, et d'autres points où se produit l'effet attendu de ce mouvement. Là, par conséquent, un lien initial avec le *ressort* particulier qui donne le mouvement à ce mécanisme qu'on appelle une plante ou un animal; ici, un lien final avec la fin qui ne peut manquer d'être assignée à un pareil mécanisme. Ces deux liens doivent nécessairement se trouver en toute chose existante. C'est de règle absolue, sans exception possible : ce qui ne peut présenter nulle difficulté à l'esprit de quiconque conçoit qu'il n'y a rien d'inutile et de superflu dans

la Création, et que tout s'y tient par des liens qui ne sont nulle part interrompus.

L'homme est un de ces êtres de la Création. La règle l'atteint comme tous les autres. Il est lui-même un système composé de parties, et il est en même temps partie intégrante de quelque système supérieur. On peut le considérer et l'étudier à ce double point de vue. On peut chercher à connaître ses parties, leurs mouvements, leurs fonctions propres, les liens qui les unissent entre elles pour former cet ensemble *un* et *simple*, en même temps que complexe, qu'on appelle l'être humain. C'est l'objet de diverses branches de la science. On peut aussi se demander quel est cet autre ensemble supérieur dont il n'est qu'une simple partie, quelles y sont ses fonctions; par quels liens il s'y trouve engagé; quel est, en un mot, son lien initial et son lien final, son impulsion originelle et son point d'arrivée, son principe d'action et sa destinée. Cette seconde considération est d'un ordre plus élevé que la première. Il s'agit, en effet, de la fin de l'homme; de ce tribut d'utilité qui lui est imposé comme à tout être dans l'ordre universel. Toutes les parties dont il se compose concourent à cette fin. Chacune rend son ser-

vice particulier à ce qu'on pourrait appeler cette *cause commune,* et lui est par conséquent subordonnée ou inférieure.

Dans tout système ordonné par une intelligence, l'ensemble est supérieur aux parties qui le composent. La fin générale commande aux fins particulières qui tendent à elle. De là vient que, dans les sociétés, l'intérêt commun est plus élevé que les intérêts particuliers. Dans toute hiérarchie, celui-là est appelé *supérieur*, chef souverain, à qui incombe la part la plus étendue dans la tâche commune. C'est pourquoi aussi, dans l'étude de l'être humain, sa destinée est l'objet le plus élevé qui puisse se présenter aux considérations de la science. Et comme toutes les parties de cet être sont ordonnées en vue de cette destinée, et que toutes fonctionnent exclusivement dans le seul but d'y concourir, on voit qu'en définitive toute science traitant de l'homme, à quelque point de vue que ce soit, doit inévitablement trouver au bout de toutes ses recherches le problème de la destinée humaine (1). Prétendre

(1) On établirait sans peine qu'il n'en est pas une seule qui ne traite de l'homme, ou qui ne soit destinée à fournir son contingent de lumières à celles qui traitent de l'homme : c'est le point de départ de toutes.

l'éluder ou n'en tenir nul compte, c'est supprimer le terme final de toute science. Prétention vaine d'ailleurs ! Qu'on le veuille ou non, c'est toujours la solution de ce problème qui s'agite au fond de toutes les investigations possibles de l'esprit humain. L'homme se retrouve partout, dans quelque direction que le pousse son désir de connaître. Quel est le savant, même parmi les plus résolus à reléguer cette solution dans le pays des rêves, qui ne s'en fasse une à sa guise, d'après ses observations, ses recherches, ses études dans un domaine scientifique quelconque? Il croit au moins que sa destinée à lui est de travailler à la gloire de la science ou à la sienne. L'ignorant se fait une autre solution : peut-être n'imagine-t-il pas d'autre but à la vie que ses plaisirs journaliers, que le travail qui lui donne son pain quotidien. Il est impossible que tout homme n'ait pas la sienne pour sa gouverne personnelle. L'usage le plus élémentaire de la raison, comme le travail le plus scientifique de l'esprit, doit toujours inévitablement conduire l'homme à se demander : Qui suis-je ? Où vais-je? Que faire de cette vie ? Et, quoi qu'il fasse, il ne peut échapper à la nécessité de se faire une réponse à lui-même. Car, bon gré mal gré, il faut bien qu'il fasse

quelque chose de la vie qui lui est donnée. Il ne peut pas n'en pas faire emploi; et il a justement l'intelligence pour choisir un but à cet emploi. Il passe tout le temps de sa vie à régler sa destinée. Le suicide même est une réponse à l'inévitable question. C'est une solution parmi tant d'autres.

Refuser de voir le problème de la destinée au bout de toutes nos spéculations intellectuelles sur l'être humain est donc une puérile vanité, puisque, par le fait, tout homme le pose, et le résout à propos de toutes choses. Ce qu'on refuse, en ce cas, c'est de le voir autrement qu'on n'a intérêt particulier à le voir, et un pareil refus, quand il est formulé au nom de la science, est une tache à la gloire de la science. Il la dépouille de sa plus noble couronne.

Quel est, en effet, le but essentiel de la science? C'est de connaître le pourquoi des choses. Or, une chose donnée quelconque est nécessairement un mouvement dans une certaine substance (1) et a,

---

(1) Ce que nous appelons vaguement *une chose* est toujours ou une substance en mouvement, ou un mouvement dans une substance donnée. Les mots qui signifient les choses (il s'agit des choses concrètes) s'appliquent tantôt à la substance mue, comme quand on dit : un astre, un animal; tantôt au mouvement qu'elle subit comme : un éclair, un incendie, tel acte de fermentation, de nutrition, de végétation.

par conséquent, une cause initiale et une cause finale. Le *pourquoi* de cette chose peut être l'une ou l'autre de ces causes. Ce qui fait qu'il y a toujours deux manières de répondre au *pourquoi* des choses; et de là vient que très souvent la demande du *pourquoi* fait équivoque dans le langage habituel : Pourquoi ces navires se meuvent-ils sur la mer? Question à double entente. On peut répondre avec une égale justesse : *parce que le vent les pousse;* ou : *pour transporter les hommes et leurs biens*. Dans le premier cas, on répond par la cause initiale du mouvement des navires; dans le second, par sa cause finale. Une foule d'autres questions donnent lieu à la même équivoque : Pourquoi le cœur bat-il? Pourquoi le grain germe-t-il? etc. D'autres questions s'entendent de suite sans équivoque, tantôt de l'une, tantôt de l'autre de ces causes : Pourquoi cette tuile est-elle tombée à terre? Pourquoi l'eau bout-elle au contact du feu? Pourquoi l'arc-en-ciel? Pourquoi le mirage du désert? La Science explique tous ces phénomènes par les forces qui les déterminent, c'est-à-dire par leurs causes initiales; et ce sont en effet les seules qui se présentent à l'esprit, parce que, dans ces différents cas, la finalité lui est si profondément cachée, qu'en

général il la néglige, la perd de vue, souvent même la nie résolument pour n'avoir pas l'embarras de reconnaître une *intention intelligente* dans tout ce qui se passe à sa portée. Au contraire, lorsque nous demandons : Pourquoi le loup s'élance-t-il vers le troupeau? Pourquoi bâtir un pont sur la rivière? Pourquoi Brennus jette-t-il l'épée dans la balance? Pourquoi le pigeon roucoule-t-il auprès de sa compagne? La réponse est toujours une cause finale. Pour avoir la science complète d'une chose, il faut en connaître ce double *pourquoi*. Toutefois, si l'on fait attention à la formation de ce mot *Pourquoi*, on voit que, rigoureusement parlant, il ne devrait s'entendre que de la cause finale : *Pour-quoi? Pour quelle chose? Dans quel but? A quelle fin?* Le mot n'a pas d'autre signification. Et, en effet, une chose donnée ne saurait avoir deux causes différentes et séparées. L'une a toujours dû précéder l'autre, et celle-ci n'être qu'une conséquence de la première. De sorte que ces deux causes que nous reconnaissons à toute chose se réduisent en réalité à une seule, qui est la *cause finale*. Il est évident que si un mouvement existe en vue d'un certain effet, cet effet est déjà déterminé avant que le mouvement soit produit, c'est-

à-dire avant son impulsion initiale. Aussi dit-on que l'effet ou la fin d'un mouvement en est la *cause première* ou essentielle; et que l'impulsion qui le produit en est la *cause seconde* ou *occasionnelle* (1). La science reconnaît et recherche ces divers ordres de causes. Lorsqu'elle observe ou expérimente pour savoir d'où vient l'eau qui tombe du ciel sur la terre, elle s'enquiert des causes secondes ou initiales de ce phénomène qu'on appelle *la pluie*. Lorsqu'elle cherche à en connaître l'effet, le but, l'utilité à la surface du globe, elle en veut connaître les causes premières ou finales.

Il est vrai qu'une fausse philosophie a rejeté du vocabulaire scientifique ces mots : *fin*, *cause finale*, parce qu'ils supposent toujours une intention intelligente dans les faits de la nature, et qu'une pareille intention est gênante pour l'esprit régnant à notre époque. Mais la science, ne pouvant se passer de la pensée qu'ils expriment, a conservé ceux de *fonction*, *service*, *destination*, *utilité*, et

(1) L'ordre des causes est toujours inverse de l'ordre de la génération des mouvements. Une intelligence conçoit d'abord un dessein et avise ensuite aux moyens de le réaliser. Dans l'exécution, ce qu'elle a conçu en dernier lieu est le premier réalisé; et le dessein, qui est cause première ou finale, se réalise dans le dernier effet produit.

d'autres encore dont le sens revient au même. Demander à quoi *sert* la bile; quelle est la *fonction* du cerveau; à quoi sont *destinées* les racines des plantes, c'est s'enquérir de la *fin* ou de la *cause finale* de toutes ces choses. En définitive, c'est ce que les hommes ont avant tout soif de connaître; et, pour cette raison, le dernier terme des efforts de la science sur un objet donné est toujours d'arriver à en déterminer la fonction, l'utilité, la cause finale. Il n'en peut être différemment, parce que l'intelligence ne vit que d'intelligence. Ce qu'elle aspire à s'assimiler, c'est la pensée, c'est-à-dire l'acte d'une autre intelligence. Les actes de l'insensé ne sont pas assimilables, parce que la pensée en est absente. Ce sont des actes sans but déterminé. Au contraire, un mécanisme, une œuvre quelconque nous charme, provoque notre admiration, dès que, à l'analyse, nous en avons saisi le but ou la fin ; parce que nous possédons la pensée de l'auteur; c'est une intelligence qui pénètre la nôtre. La vie intellectuelle n'a pas d'autre aliment assimilable, et c'est l'aliment que nous recherchons sans cesse : le but, la fin. Pourquoi ceci? A quoi sert cela? C'est l'invariable question de tous et pour tout. Là où il n'y a ni but ni fin,

l'intelligence manque, et nous ne comprenons pas, comme dans l'acte de l'insensé. Partout, au contraire, où notre intelligence comprend, soyons assurés que là aussi elle a saisi quelque chose qui lui décèle une autre intelligence ; elle a vu un but, une fin, en un mot, de la pensée. Elle ne comprendrait rien aux choses de la nature, pas plus qu'aux actes de l'insensé, si ce n'étaient pas des œuvres d'intelligence ; ce qu'elle y comprend, c'est de la finalité, de la pensée, de l'intention intelligente. Elle n'y cherche pas autre chose, même lorsque, par la plus étrange des aberrations, elle prétend ne pas vouloir y trouver ce qu'elle y cherche.

L'objet unique, exclusif de la science, est donc de connaître la fin ou le pourquoi des choses. Dans un système quelconque, elle recherche le pourquoi des parties pour arriver à connaître le pourquoi de l'ensemble. Elle veut le pourquoi, puis le pourquoi du pourquoi, et ainsi de suite. Plus elle s'élève ainsi de fin en fin ou de pourquoi en pourquoi, vers cette Unité qui est le Pourquoi universel, et le vrai centre de ses aspirations, plus elle est véritablement la science.

Le sujet essentiel de ses investigations, c'est l'être humain. Tout est là pour elle. Tout ce qui le

concerne de près ou de loin tombe inévitablement sous le coup de ses plus ardentes analyses. Elle veut savoir à quoi servent les sociétés, les armées, l'agriculture, les arts; à quoi sert le cerveau, le cœur, le sang, la moindre des molécules qui composent notre corps. Tout cela en particulier est quelque chose de l'homme, et sert à former l'homme. De quel droit interdirait-on donc à la science de rechercher à *quoi sert* l'homme lui-même, le pourquoi final de ces myriades de *pourquoi* qu'elle poursuit sans cesse et sans relâche? On la condamne par cette interdiction à une pitoyable et décevante stérilité. Tout ce prodigieux travail qui se fait dans la ruche humaine, pour arriver à connaître et comprendre l'homme, est peine perdue, absolument perdue. Car la science d'une chose est la connaissance de sa fin; et s'il faut renoncer à connaître la fin de cette chose qui est l'*homme*, il faut aussi renoncer à avoir une science de l'homme. On aura une science du cerveau, une science de l'estomac, de la rate, du gros intestin, parce qu'on saura à quoi tout cela sert. Mais de l'homme, il n'en faut pas parler. Toutes les aspirations de la science sont vaines et inutiles. En retranchant de son domaine le problème de la

destinée humaine, l'incrédule, conséquent d'ailleurs avec sa négation première, rétrécit ce domaine à la taille du monde de sa conception.

Nous attendons mieux de la science; et sans prétendre qu'elle puisse embrasser l'univers, tel que le conçoit notre foi catholique, elle nous apparaît avec une grandeur et une majesté qu'elle ne saurait avoir aux yeux de l'incrédule; car en reconnaissant sa compétence sur le problème de la destinée, nous la voyons s'étendre jusqu'au seuil de l'éternité, jusqu'aux confins de ce monde surnaturel, voilé à nos regards. Et c'est à ces hauteurs qu'elle doit s'élever pour trouver sa vraie couronne de lumière.

Dans l'état actuel de la synthèse scientifique, il serait prématuré, à coup sûr, de demander à la science son dernier mot sur le problème, mais, contrairement à l'opinion professée par l'incrédulité savante, il est possible de montrer que ce problème est de ceux que la raison peut aborder avec le secours de l'observation et de l'expérience des choses de la nature. Non qu'il soit nécessaire d'attendre le dernier mot de la science pour savoir à quoi s'en tenir, et régler sa vie en conséquence : tout homme possède en soi les ressources suffisantes

pour trouver la vraie solution sans le secours de la science. Mais il importe d'établir que cette vraie solution est du ressort de la science, et qu'elle doit inévitablement se trouver au bout de ses investigations.

L'unité d'action à l'origine des choses suppose nécessairement l'unité de dessein à leur terme final. L'univers est un tout dont les parties sont systématiquement liées en vue d'une fin unique. Supposer à cet ensemble deux ou plusieurs fins, ce serait supposer deux ou plusieurs ordonnances superposées, et par suite, il faudrait supposer deux ou plusieurs impulsions initiales. On conçoit, il est vrai, des choses à plusieurs fins. Mais ce sont des choses humaines qui sont toujours imparfaites. Dès que les hommes se mettent en voie d'améliorer les conditions de leur existence, et d'élargir le cercle de leur activité, ils sentent tout le poids de cette imperfection, et y remédient en séparant les fins diverses assignées par eux à un même objet. *Ils spécialisent et divisent le travail*, pour pouvoir augmenter l'*effet utile* de leur action intellectuelle, et progresser vers le but auquel ils aspirent. On ne peut rien concevoir de pareil dans le *travail* de l'univers, où règne une spécialisa-

tion, une division et par suite une perfection qui ne peut être surpassée. Là, par conséquent, il ne peut y avoir qu'une seule et unique fin. Et il est évident que cette fin est proportionnée à l'intelligence qui en a conçu le dessein. Il faut donc reconnaître, par cela même, que c'est un objet placé au delà de notre portée intellectuelle. Le principe moteur, d'où dérivent tous les mouvements partiels de cet univers, les ordonne en vue d'une fin qui est pour nous surnaturelle. Il peut ne pas nous être interdit d'en avoir une certaine connaissance; mais nous devons renoncer à la comprendre. Et de là vient qu'il y a en tout et partout un certain *pourquoi* des choses devant lequel s'arrête forcément notre esprit, lorsqu'il se met en quête des *pourquoi* du *pourquoi*. Il peut toujours espérer de s'élever plus haut que le dernier qui l'arrête, mais jamais d'atteindre le grand *Pourquoi final*.

Or, tout ce qui existe ayant sa place marquée dans l'univers, nous disons que toute chose contribue, dans sa mesure, à la fin de l'ensemble, en acquittant la fonction qui lui est dévolue, et qui constitue sa fin particulière. Cette fin particulière des choses est précisément ce que nous avons

appelé leur second point d'attache avec le système général. C'est là que les mène le Moteur commun en exécution du grand dessein final. De sorte que l'homme, qui est une de ces choses, se rattache à l'ordre surnaturel aussi bien par sa fin, sa destinée, que par l'impulsion première qui le lance et le mène dans la vie. Il y tient par les deux extrémités de la route qu'il fait dans ce monde. Et ce sont là des attaches forcées, des relations obligées. Quoi qu'il fasse et dise, il y a *obligation* pour lui à se rattacher ainsi aux choses d'en haut. Il peut faire défaut à cette obligation, l'altérer, la fausser; mais jamais la rompre.

Ces relations obligées existent pour toutes les choses de ce monde : pour l'homme, comme pour la mousse des murs; pour l'Océan, comme pour la goutte de rosée; pour l'astre errant, comme pour le grain de sable qui roule dans la vague. Mais on voit sans peine que ces relations ne sauraient être les mêmes pour tous ces objets indistinctement. Elles varient selon la nature de chacun, selon son rôle dans la création, selon sa fonction ou sa fin particulière. Il est clair que le caillou ne saurait être lié ou obligé envers ces choses que nous appelons le *Principe universel* et la *Fin uni-*

verselle de la même façon que la plante, ou l'insecte ou l'oiseau; et surtout que l'être qui, seul entre tous les autres, a le don d'intelligence et de raison.

Chacune de ces choses est un composé de parties, et chaque partie prête un certain concours, par sa fonction spéciale, au résultat final de l'ensemble. Mais on sait que toutes les parties n'ont pas une part égale à ce résultat. Elles ont plus ou moins d'importance les unes par rapport aux autres; et, si l'on y regarde attentivement, on reconnaîtra qu'il en est toujours une qui domine toutes les autres par son importance. En toute chose il y a une partie par excellence, qui constitue ce qu'on appelle l'*essence* de la chose, et qui est comme le centre où se résument toutes les actions partielles pour atteindre le but final. Le vulgaire exprime souvent cette prééminence d'une partie sur les autres; lorsqu'il dit, par exemple : l'*âme* d'une machine, le *nerf* d'un système, la *quintessence* d'une matière.

Nous reconnaissons sans peine cette supériorité relative des parties d'un ensemble donné dans une foule de cas; avant tout, dans les œuvres de l'intelligence humaine. Dans toute machine, là où

se produit le travail auquel elle est spécialement destinée, là est sa partie essentielle. Dans une armée, c'est l'arme du soldat (1). Dans une société industrielle, c'est le matériel d'exploitation. Nous distinguons aussi cette même supériorité relative des parties dans certaines œuvres de la nature, telles que les corps organisés vivants. Le cœur a plus d'importance pour la vie du corps que la main; et le cerveau l'emporte en prééminence sur toutes les autres parties. Là paraît être véritablement l'essence ou la partie essentielle d'un corps animal.

Lorsque l'homme destine les productions de la nature à son usage particulier, il leur assigne par cela même une fin qui peut n'être pas leur fin naturelle. Dans ce cas les parties essentielles ou prééminentes sont celles dont dépend l'utilité même de la chose au point de vue restreint de la créature

(1) Ceux qui voudraient s'exercer l'esprit à ce genre de recherches devraient avoir soin de ne pas confondre, dans l'objet étudié, la cause finale avec la cause initiale. Dans une montre, le cadran qui donne l'heure est la partie prééminente ; le ressort n'est que cause seconde. De même dans un moulin, la prééminence est à la meule qui broie, plutôt qu'à la chûte d'eau qui fait tourner la roue. Dans une armée, le général est moteur initial ou cause seconde; l'effet à obtenir par l'arme destructive est la vraie cause finale.

humaine; par exemple, la teinture dans la cochenille, le vin dans le raisin, la farine dans le froment. Certains végétaux ou animaux contiennent des matières qui leur communiquent diverses propriétés utilisées par les hommes. Ces matières, séparées des tissus où elles ont pris naissance, ont été appelées des *Essences,* parce que les hommes appliquent ce mot aux parties sur lesquelles se concentre ou se résume toute l'utilité des objets auxquels elles appartiennent. Il ne s'agit, dans ce dernier cas, que de l'utilité purement humaine et non universelle des choses d'où l'homme tire des *essences.* Mais on voit par là la vraie valeur qu'il attache à ce dernier mot.

Tout objet possède donc en soi un quelque chose qui a la prééminence sur tout le reste de lui-même : c'est son essence, sa plus noble partie. Si nous étions initiés à tous les secrets de l'univers, nous verrions que c'est là une règle sans exception possible. Le moindre fragment de rocher a sa plus noble partie aussi bien que le plus parfait des êtres. Et s'il est vrai de dire que cet objet a une utilité quelconque dans le plan universel, s'il a une fonction à remplir, une fin à atteindre, c'est toujours par cette partie essentielle,

la plus noble de lui-même, qu'il atteint le but assigné. Elle est comme l'agent ou l'instrument, ou le moyen immédiat par lequel il produit définitivement l'utilité exigée de lui. C'est là le centre vers lequel convergent toutes les actions partielles qui concourent à cette utilité finale de l'objet.

On voit par là que, s'il nous était donné de connaître exactement l'essence des choses, il nous serait possible d'en déduire leur utilité dans le dessein universel; c'est-à-dire leur fin, leur destinée, leur lien final avec ce monde de Surnature où se trouvent le Principe et la Fin de toutes choses. Réciproquement, si cette destinée d'un objet nous était connue, il nous serait possible d'en déduire l'essence propre de cet objet. Si, par exemple, nous savions avec certitude que certaine espèce d'animaux a pour mission spéciale dans la nature de détruire telles autres espèces dont la multiplication exagérée pourrait troubler l'ordre établi, on trouverait à coup sûr chez la première espèce, outre les moyens de faire la guerre à laquelle elle est destinée, une certaine *vocation* toute particulière pour cette guerre, un certain genre d'intelligence par lequel elle a connaissance de l'ennemi qu'elle combat, de ses

habitudes, des moyens de le découvrir, de le surprendre, etc. Ce genre d'intelligence est ce que nous appelons un *instinct*; et les instincts sont, à proprement parler, les *essences* des êtres vivants. Les connaître, c'est connaître la plus noble partie d'eux-mêmes; la partie par laquelle ils sont véritablement attachés, et en quelque sorte associés à l'œuvre finale du monde. Et c'est connaître aussi la part que ces êtres y prennent, le rôle qu'ils y jouent. On sait que l'étude des habitudes ou instincts des bêtes, comme des plantes, est, on peut dire, le couronnement des sciences spéciales qui en traitent. C'est là véritablement qu'est la philosophie de ces sciences, car là elles touchent aux *essences* et par conséquent aux liens qui rattachent leurs objets au plan d'ensemble attribué à cette puissance que ces sciences appellent assez vaguement la Nature.

La géographie botanique, telle que l'a conçue le génie de de Candolle, n'est pas autre chose que la science des mœurs des plantes, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus *essentiel* et de plus élevé dans le règne végétal. De là l'importance capitale que prend de nos jours cette étude parmi les savants spéciaux. Il en est de même pour les animaux.

On cherche à fonder des classifications sur leurs habitudes, leurs mœurs, leurs instincts. La science ne suit que son cours logique en entrant dans cette voie. Elle veut savoir, non plus seulement comment sont faits à l'extérieur les êtres de la création, mais ce qu'ils sont au for intérieur; ce qu'ils font, à quoi ils servent. Or, l'homme est un de ces êtres. Il appartient à un des règnes de la nature. A ce seul point de vue, il est pour la science un sujet d'étude au même titre que les autres êtres du même règne. Il est passible du même genre d'investigations. Il a aussi son *for intérieur, son instinct* particulier, son essence, sa plus noble partie qui indique *à quoi il est bon* dans cet univers. Par quel étonnant égarement d'esprit des hommes de mérite refusent-ils donc de voir que c'est là une recherche scientifique au premier chef, tout aussi bien que de rechercher pourquoi le castor est architecte, et pourquoi les bêtes sont si habiles à cacher leur progéniture à l'ennemi?

Qu'y a-t-il donc en nous qui doive être appelé notre *essence*, la plus noble partie de nous-mêmes? Chacun le sait. Il n'y a qu'une voix dans l'espèce entière pour reconnaître ce qui fait notre plus beau privilège. Il y a en nous une *âme*, un principe

pensant qui préside à toutes nos actions et qui, à cause du mode spécial selon lequel il se manifeste, a pris le nom de *Raison*. Voilà bien l'essence de l'homme, cette partie suréminente qui, en lui, comme en tout être, détermine la nature de ses liens ou de ses rapports avec la suprême *Unité*. Sachant ce qu'est cette partie essentielle de l'être humain, nous devons en déduire son rôle, sa fonction, sa fin dans la création : tout le secret de la destinée est là.

Or, l'âme humaine est une intelligence, et toute intelligence est inséparable d'une volonté libre. Nous disons, en conséquence, que les relations de l'homme avec le monde d'en-haut sont de nature purement intellectuelle, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être autre chose que des actes de connaître et de vouloir librement. Elles sont ce que l'on sait être un commerce entre des intelligences, et c'est un pareil commerce qui constitue la fin de l'homme, sa destinée. Il est mis sur la terre à l'unique fin de se rattacher à la Cause des causes par les plus sublimes puissances de son être. Le service attendu de lui ici-bas consiste à *connaître* cette cause, à la *vouloir*, et à faire en tout cela acte de liberté. La *connaître*, ce n'est pas la com-

prendre; c'est en acquérir la science qui peut être possédée des choses qu'on ne comprend pas; c'est ne pas ignorer qu'il y a au-dessus de nous un centre qui nous attire par nos plus hautes facultés; c'est savoir qu'il y a obligation pour nous à ne pas résister à cette sollicitation. *Vouloir* cette même Cause, diriger sur elle notre volonté, c'est la *désirer*, l'*aimer*, l'*adorer*. Nous verrons, en effet, que le désir, l'amour, l'adoration ne sont que des modes variés de la faculté de vouloir, des formes de la volonté. On ne voit rien dans un pareil service qui soit au-dessus de nos forces; et l'incrédulité qui le refuse, en objectant que nous ne pouvons être tenus de correspondre avec des choses que nous ne pouvons saisir, s'égare sur la question. Nous y sommes tenus, au contraire. Il y a là une obligation qui est loi de nature. Nous pouvons nous y soustraire, mais ce n'est pas notre droit. C'est un abus de la faculté de choisir qui accompagne tous nos actes. L'usage de la liberté dans nos relations finales a précisément pour effet de laisser sous notre unique responsabilité le choix que nous faisons entre rendre ou ne pas rendre le service obligatoire à la Cause des causes; et il est évident que l'homme, fidèle à son obligation, ne peut arriver finalement au même port que l'infidèle.

Pourquoi donc, en résumé, Dieu nous a-t-il créés et mis au monde? Pour le *connaître*, l'*aimer*, le *servir*, et obtenir par là le prix de la fidélité. Telle doit être inévitablement la solution scientifique du problème de la destinée humaine.

Après avoir beaucoup cherché, beaucoup acquis; après avoir recueilli par milliers et millions les faits d'observation et d'expérience sur les essences et le pourquoi des choses, la Science dira aussi le pourquoi de l'homme; car c'est ce qui est surtout attendu d'elle; et son dernier mot sera cette vérité simple et sublime, qui est le premier mot de l'Église catholique, le premier lait intellectuel dont elle nourrit ses enfants dès le moment où ils sortent à peine des langes du berceau. L'une doit finir par où l'autre commence, depuis qu'elle enseigne les hommes, par une leçon de catéchisme à l'adresse des princes de l'intelligence. Et alors, et toujours, se vérifiera le mot du sage chrétien, que *Peu de science éloigne de la foi; beaucoup de science y ramène.*

CHAPITRE IX.

L'ÉCHELLE DES ÊTRES.

Des classifications ou échelles de la perfection des êtres. — Pourquoi leur importance? — Si l'échelle est continue ou par degrés définis. — Les espèces. — Classification de l'homme. — M. de Quatrefages. — La science et le dogme.— Lumières attendues de la science sur le terrain du dogme. Les essences comparées. — Celle de l'homme n'est comparable avec aucune autre. — De même sa destinée n'a rien de commun avec les autres destinées. — Immatérialité de l'âme, vie future : vérités du domaine de la science.

L'homme est destiné à servir la Cause finale du monde par le tribut de ce qu'il a de plus grand à offrir. C'est là l'effet utile attendu de lui dans cette machine universelle dont il est un simple rouage. Il n'est en cela que ce que sont tous les êtres qui composent cette machine. Chacun sert la même Cause en lui donnant *son plus*. Chacun lui doit un tribut d'utilité déterminé par son essence, c'est-à-dire par cette partie qui est le résumé de lui-même, et comme le sceau de sa perfection

propre. Le tribut de chacun est donc proportionné à cette perfection. Or, il est bien connu que tous les êtres de la création ne sont pas égaux sous ce rapport. Il y en a de supérieurs; il y en a d'inférieurs. On a vu précédemment quelle pouvait être la nature du tribut humain. Il s'agit maintenant d'en apprécier l'importance relative.

Nous acquérons tous, sans grand effort, la notion d'une *Echelle des Êtres,* parce que nous concevons la perfection comme une quantité d'un certain genre, susceptible de plus et de moins. Nous lui cherchons une mesure; et il faut que nous puissions mesurer la perfection des choses pour connaître leurs fins, ce qui est le véritable terme de toutes nos opérations intellectuelles. C'est pourquoi les sciences de la nature n'ont d'autre but que de déterminer l'échelle des êtres, autrement dit leur classification. C'est, en effet, là l'œuvre capitale qu'elles poursuivent, et il ne faut rien moins que le génie de l'homme à sa plus haute puissance pour en poser les bases. Ce qui a immortalisé les noms des Linné, des Jussieu, des Cuvier, des Saint-Hilaire, ce sont leurs classifications.

Pourquoi donc faut-il un si grand effort intellec-

tuel pour grouper les êtres d'une façon plutôt que d'une autre? D'où vient cette importance des classifications scientifiques? C'est qu'une classification ne saurait être une combinaison arbitraire subordonnée aux caprices de la fantaisie humaine. L'homme peut faire et fait effectivement de pareilles combinaisons. Mais il ne s'agit pas ici d'en *faire*; il s'agit de *découvrir* celle qui est *faite* par la Nature elle-même, qui est son plan, sa pensée propre. Il s'agit de mesurer la dose de perfection que cette Puissance mystérieuse a accordée à chacun des êtres existants; et c'est pourquoi la science construit ces *échelles graduées* qu'elle appelle des classifications, et où elle s'efforce de trouver la place qui revient à chaque être. C'est une pensée qu'elle cherche à pénétrer, et la pensée d'un *génie* bien autrement puissant que celui de l'homme. Faut-il s'étonner des efforts de celui-ci pour découvrir la vraie *classification naturelle*, la seule qu'il puisse considérer comme l'expression précise de cette pensée supérieure?

La science est à la recherche des classifications naturelles en toutes choses. Il s'en faut que les hommes tombent toujours d'accord dans une pareille poursuite. Entre plusieurs qui s'attachent

à l'étude d'une même série d'êtres, il en est rarement deux qui adoptent une classification identique. Et cela doit être. Il n'y a de classification possible que par les essences, ou par ce qu'on appelle les *caractères essentiels*, les *propriétés essentielles*; et la science n'en est pas encore venue à connaître complètement l'essence des choses. Les caractères ou les propriétés qui lui semblent appartenir aujourd'hui à l'essence d'un être, pourront ne plus lui produire lè même effet demain, soit à la suite d'investigations plus approfondies sur le même être, soit à la suite de découvertes qui auront amené autour de lui, dans la série, d'autres êtres voisins qui partagent avec lui ce qui avait semblé d'abord lui être propre ou essentiel. De là la grande instabilité des classifications naturelles. Et il faut s'attendre à les voir changer à chaque progrès du savoir humain.

Si l'une des sciences de la nature, la botanique, par exemple, atteint jamais le dernier terme de sa perfection, elle connaîtra alors tous les végétaux du globe, tout ce qui est essentiel à chacun en particulier, et alors seulement elle aura la véritable échelle de perfection des êtres du règne végétal, et par suite, la vraie classification de la

nature, sur laquelle il n'y aura plus de divergence possible entre les savants. Il y a peu à espérer de voir aucune science arriver jamais à pareille perfection. Mais c'est là du moins le terme qui peut être montré à chacune comme le *nec plus ultrà* de son progrès. Si la perfectibilité indéfinie est quelque part dans les choses humaines, gardons-nous jamais de la chercher dans les sciences, comme voudraient le faire les utopistes de l'incrédulité, qui rêvent un *indéfini* imaginaire à leur portée, pour tenir lieu de l'*Infini* inaccessible qu'ils repoussent.

L'homme est donc lancé à la poursuite des essences pour arriver à la classification des êtres. Il veut mesurer leur perfection, et il n'y parvient qu'en les comparant entr'eux. Il procède comme quand il s'agit de la quantité mathématique. Or, l'objet le plus important et le plus élevé de ses recherches, c'est lui-même. Quelle est son essence? Quel est son rang dans l'échelle?

La connaissance de l'essence humaine doit nous faire connaître, comme on l'a vu précédemment, sa fonction dans le monde, sa destinée ; l'étude comparée de cette même essence avec les autres essences, c'est-à-dire la classification de l'homme,

ne sera pas moins féconde en lumières sur ce grave sujet.

L'homme est la plus parfaite des créatures qui peuplent ce monde. A cet égard, il n'y a pas de doute possible, même pour la science la plus matérialiste. Mais il s'agit de mesurer la distance qui le sépare scientifiquement de ce qui vient immédiatement après lui dans l'échelle. C'est là, on le sait, une question vivement débattue dans les hautes régions de la science expérimentale, et sur laquelle on est encore loin de s'entendre.

D'après un des systèmes en vogue, la série des êtres est continue à la façon des séries mathématiques. De telle sorte que la nature ne peut passer d'un degré à un autre, sans passer par tous les degrés intermédiaires; de même qu'un mobile ne peut pas se rendre d'un point à un autre sans passer par tous les points du trajet. C'est ainsi qu'entre le dernier des hommes et le plus élevé des singes, la distance, si elle existe, a dû être comblée, à des époques antérieures, par des types intermédiaires qui ont successivement élevé la perfection de celui-ci, jusqu'à devenir celui-là. On reconnaît ici l'erreur du matérialisme panthéistique, qui veut que le monde se produise et se

mène de lui-même, en vertu de cette loi de continuité qui en exclut toute cause intelligente et libre. Ces malsaines élucubrations passeraient inaperçues, ou tomberaient vite sous le mépris public, sans l'immense crédit que leur donnent certaines intelligences d'élite, d'un savoir incontestable, mais profondément dévoyées. C'est une conséquence inévitable de la grande négation, ou de ce que nous appelons l'extinction de la foi. Dans de pareilles conditions, l'esprit ne peut plus concevoir autre chose que de la matière et des formes purement corporelles. Et comme la science a dû commencer par se rendre compte de la perfection des êtres d'après les formes corporelles, que même jusqu'à présent elle en est à peine arrivée à chercher ailleurs les *caractères essentiels* qui servent de base à ses classifications, le bas matérialisme a pu voir, dans ce qui n'est encore qu'une enfance de la science, un état normal et définitif; et il prétend y trouver la justification de ses doctrines.

Mais la science aspire à découvrir dans les choses ces formes essentielles et suréminentes qui les mettent en rapport avec ce qu'il y a de suréminent dans l'univers. Elle appelle ces formes

des *Espèces*, et n'y trouve pas autre chose, expérimentalement parlant, que des types définis et incommutables dont il lui reste à circonscrire les limites. La raison métaphysique donne à cette opinion scientifique la force d'une vérité démontrée, comme on le verra en temps et lieu; de sorte que, aux yeux de la science, j'entends de la science qui ne rêve pas, et qui a pour interprètes la grande majorité de ses adeptes, même dans toutes les nuances de l'incrédulité, aux yeux de la science, l'échelle des êtres n'est pas la série continue imaginée par une brumeuse et maladive philosophie, c'est bien, à proprement parler, une *échelle*, dont tous les degrés sont représentés par des types ou espèces qui ne sont nullement issus les uns des autres. Si voisins que soient deux d'entr'eux, ils sont toujours séparés par une distance qui n'a jamais été remplie. C'est cette distance que la science prend à tâche de mesurer, lorsqu'elle cherche à *décrire* les espèces; c'est-à-dire à en reconnaître les caractères ou les propriétés essentielles. C'est ce que font toutes les sciences possibles, et on peut dire qu'elles ne font pas autre chose.

Or, on sait que la distance qui sépare deux

types voisins, est rarement considérable. Il arrive même souvent qu'elle est difficilement perceptible à notre observation. De là, en grande partie, l'illusion panthéistique sur la continuité des types, ou plutôt sur leur non existence. Car il n'y a plus de formes circonscrites et déterminées dans une série continue ; et, en effet, les espèces n'existent pas dans un pareil système. Mais la science les admet, reconnaissant volontiers son insuffisance actuelle à les délimiter avec précision, plutôt que d'imaginer l'absurde dans la nature. Les espèces existent et forment une série graduée procédant par degrés très peu distants (1) les uns des autres.

Toutefois, au sommet de l'échelle, l'observateur est frappé d'une singulière anomalie, qu'il faudrait prendre pour un désordre de la nature, s'il n'était évident qu'elle a mis là son plus sublime chef-

---

(1) Il ne faut pas que le mot *distance* employé plus haut fasse illusion. On conçoit qu'il n'est pas question ici d'étendue. Il s'agit d'une *distance* ou *différence* de perfection, et c'est ce que la science cherche par la détermination des essences. On conçoit aussi que nous ne prétendons pas trancher la question tant controversée de savoir si la série est simple et une, uniformément croissante de la base au sommet, ou si elle se compose de séries parallèles et diversement ramifiées. C'est l'arène ouverte aux débats scientifiques. Nous n'avons besoin ici que d'une notion très générale de la gradation des êtres.

d'œuvre. Après avoir distribué la perfection aux créatures, de façon à les élever progressivement, par petites différences, jusqu'aux plus hautes régions de la série, tout-à-coup elle élargit la distance dans des proportions extraordinaires, et produit, comme couronnement de son œuvre, une espèce, un type, dont la perfection est hors de toute proportion avec ce qu'il y a de plus parfait ailleurs dans l'échelle. La distance est telle, que la science elle-même la déclare un abîme. Elle discerne, dans l'échelle universelle des êtres, trois grandes assises superposées, qu'elle appelle des *règnes*. L'homme qui les domine toutes fait bien évidemment partie intégrante de la plus élevée de ces assises; et cependant, telle est la distance qui le sépare de ses plus proches voisins, que la science est encore indécise sur son véritable rang dans la classification naturelle. Est-il simplement le premier des animaux, de l'ordre des *bimanes?* Ou bien ne forme-t-il pas à lui tout seul une assise distincte, un quatrième règne de la nature?

Qu'est-ce qui vaut donc à cette créature l'honneur d'une pareille exception dans l'ordre naturel? Où donc réside cette perfection qui en fait un être à part dans la création? Serait-ce dans

ces caractères scientifiques que, jusqu'ici, la science a pris pour base de ses classifications naturelles? Il est certain que ces caractères, presqu'exclusivement tirés des formes corporelles, accusent chez l'homme une supériorité de perfection, mais ne mettent pas entre lui et ses voisins cet abîme que nous avons osé appeler une anomalie, parce qu'il apparaît au premier abord comme une dérogation aux habitudes constantes de la nature. S'il n'y a, pas chez l'homme d'autres caractères essentiels que ceux-là, l'ordre de la succession n'est pas changé pour lui. Il n'est rien de plus qu'un singe perfectionné, dans le sens où l'on pourrait dire que le chien est un loup perfectionné. C'est là, on le sait, la thèse de l'incrédulité panthéistique, qui refuse de voir dans l'homme rien de plus essentiel que la forme matérielle. Mais la science réprouve cette thèse comme contraire à l'observation et à l'expérience.

Elle reconnaît que c'est dans l'essence même des choses que réside leur perfection, et qu'il y a dans l'homme, certains caractères essentiels dont rien n'approche dans la création qui l'entoure. L'essence de l'homme, c'est cette âme intelligente et libre qui le sépare par un abîme de toute autre

créature. Et la science n'échappe pas à la conviction que cette essence, comme toutes les essences possibles, n'est pas une simple propriété dans une chose; c'est une chose ayant elle-même ses propriétés, appelées par cette raison *essentielles*. L'essence de l'homme est une partie de l'homme, tout aussi bien que le cerveau en est une, que l'œil en est une autre. Ce n'est pas une partie que ses voisins de l'échelle possèdent en commun avec lui, à des degrés divers de perfection, comme on le dirait sans exception de toutes ses autres parties. Celle-là lui appartient en propre; elle est en surplus chez lui, sans équivalent chez les autres. Ceux-ci ont les instincts, qui sont leurs essences, ce qu'il y a de plus élevé en eux. Il y a de cela aussi chez l'homme, dans sa vie animale; mais ce n'est pas l'essentiel. Quelque chose en lui domine tout cela : c'est cette âme délibérante qu'il possède seul. Voilà ce qu'il a de plus élevé, et, par conséquent, d'essentiel; et c'est précisément par cette partie excédante qu'il se trouve tout à coup placé si loin du reste dans la série, qu'il forme un être à part, et que la science ne parvient à le classer rationnellement qu'en faisant de lui un quatrième règne de la Nature. Otez-lui cela,

il a sa place parfaitement indiquée dans le règne supérieur.

Mais la science ne peut, sans s'égarer, omettre ce caractère essentiel. Elle est obligée d'en tenir compte. Seulement, elle n'en est pas encore arrivée à le connaître à fond, et de là son embarras pour donner place à notre espèce dans ses classifications.

Un des représentants les plus autorisés de la science saine et sage, M. de Quatrefages, a publié, dans la *Revue des Deux-Mondes*, une série de belles et intéressantes études à l'effet d'établir que l'homme ne peut être naturellement classé qu'à la condition de constituer à lui seul un règne à part dans la Nature. Il n'est pas douteux que ce ne doive être un jour le dernier mot des controverses engagées à ce sujet, lorsque la science saura à quoi s'en tenir sur ce caractère essentiel. Or, elle est encore sur ce point dans une confusion visible. Non-seulement des hommes de mérite nient que ce caractère soit réellement *essentiel*, et par conséquent, qu'il sépare l'être humain de la série animale; mais ceux-là mêmes, qui sont le plus frappés de l'importance et de la grandeur de ce caractère, sont éblouis dès qu'ils

le considèrent, et s'empressent d'en détourner la vue.

L'illustre professeur du Muséum semble lui-même ne pas échapper à cet éblouissement et à la confusion qui en résulte dans l'esprit. Après avoir attribué exclusivement à l'homme certains caractères essentiels qu'il désigne par les noms de *Moralité* et de *Religiosité*, il pense que « sans « dépasser les bornes du raisonnement, des in-« ductions scientifiques, à propos de l'homme, « comme à propos des animaux, il est permis de « faire un pas de plus. »

Ce pas consiste à rattacher les faits de moralité et de religiosité à une cause unique, et il déclare « impossible de ne pas admettre que cette cause « est en harmonie avec l'être entier, qu'elle a « son individualité propre, comme le corps dont « elle règle les actes. » Puis il conclut ainsi :

« Voilà comment les sciences naturelles, la « zoologie, conduisent à reconnaître l'existence de « ce principe, de ce *quelque chose*, qu'on a dési-« gné sous le nom d'*âme humaine*. Mais elles ne « sauraient aller plus loin. Au-delà, l'expérience « et l'observation nous feraient défaut. Nous de-« vons donc laisser à qui de droit le soin de re-

« chercher quelles peuvent être la nature de cette « âme, son origine, sa destinée, et à chacun la « liberté de choisir parmi les nombreuses solu- « tions proposées pour ces difficiles questions, « celle qui s'accorde le mieux avec son cœur ou « sa raison (1). »

Il est beau et consolant, à coup sûr, de voir à notre époque, si profondément pervertie par le matérialisme, les sciences naturelles faire ce noble pas qui les porte à reconnaître par la seule force de la méthode expérimentale, la présence dans l'être humain d'une partie qui n'est ni le cœur, ni le poumon, ni le cerveau, ni rien de ce que nous avons en commun avec les autres êtres, et qui règle les actes du corps. Mais pourquoi donc ces mêmes sciences ne sauraient-elles aller plus loin que cette constatation vague et indéterminée d'un *quelque chose individualisé*, qui est l'âme humaine, et qui est cause des faits appelés *Moralité* et *Religiosité*? Pourquoi s'arrêter là, et laisser à d'autres le soin de rechercher la nature de ce *quelque chose*, son origine, sa destinée?

---

(1) *Histoire naturelle de l'homme.* — *Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1860, p. 832.

L'auteur signale « le danger que l'on court à « vouloir souder trop intimement le dogme à la « science. » (1) Ajoutant plus loin : « Toute union « entre la science et le dogme ne peut que pré- « parer des déchirements inévitables et doulou- « reux. » Il est vrai qu'il se défend aussitôt de vouloir dire qu'il y a « antagonisme entre la « science et la religion. » Il est évident, en effet, par ses doctrines scientifiques, qu'il est bien à l'abri d'une pareille imputation. Mais toutes ces réserves, toutes ces précautions, ces appréhensions de déchirer le dogme par un contact trop intime avec la science, c'est toujours ce même éblouissement qui a pour effet de rétrécir le champ de cette dernière, sous le prétexte que ce champ n'a rien de commun avec celui de la foi. Le progrès même de la science doit dissiper ce nuage des esprits; de ceux-là, du moins, qui, même indépendants de toute autorité intellectuelle, conservent cependant la sagesse de croire que l'intelligence ne saurait être affranchie de toute discipline. C'est cette sagesse que nous aimons chez l'éminent écrivain cité plus haut, et sans

(1) *Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1860, p. 808.

pouvoir nous faire illusion sur la distance qui le sépare encore de la source d'où émanent toutes les vérités qu'il nous apprend à admirer, nous n'en reconnaissons pas moins en lui, par les thèses mêmes qu'il défend, un de ces ouvriers méritants qui contribuent le plus efficacement à engager la science sur ce terrain de la foi, dont il la croit tant séparée.

Affirmer, au nom de l'expérience et de l'observation, qu'il y a dans l'homme un certain *quelque chose*, qui est une partie de lui-même très distincte, et cause de sa moralité et de sa religiosité, n'est-ce donc pas déjà établir une *soudure* bien intime entre la science et le dogme? Le matérialisme dit, avec raison, que cette soudure est capitale, et il *dessoude* tant qu'il peut en niant le *quelque chose*.

L'existence de cette partie étant admise, M. de Quatrefages regarde-t-il comme impossible qu'on puisse constater par l'observation et l'expérience si elle est *oui* ou *non* un organe matériel, ou une matière quelconque ayant place dans un ou plusieurs coins de l'organisme? Les sciences naturelles doivent bien se reconnaître quelque compétence pour résoudre ce problème, puisque c'est

en leur nom que le matérialisme donne ses solutions les plus hardies. Elles doivent pouvoir décider si ces solutions sont ou non conformes à la vérité expérimentale, et leur décision condamnera nécessairement, ou le matérialisme, ou le spiritualisme. Leur dernier mot peut n'être pas dit; mais il le sera. Supposons qu'elles se prononcent pour l'immatérialité de l'âme, M. de Quatrefages n'est certainement pas de ceux qui répugnent à cette hypothèse. Ne serait-ce pas un nouveau *pas de plus* fait dans le champ de la foi? Il s'en fera bien d'autres. Pourquoi décider qu'elles devront s'en tenir au premier indiqué?

L'histoire naturelle des êtres animés consiste à connaître, non-seulement leurs formes corporelles, mais tout ce qui concerne leur intelligence, leurs sentiments, leurs mœurs, leurs instincts, leur utilité, leur rôle dans la création. Les sciences ne sont rien, si ce n'est pas là l'objet final de toutes leurs recherches. Faut-il donc faire exception pour l'homme, et s'arrêter court après l'avoir simplement fait connaître dans ce qui ne lui est pas essentiel? Ce n'est faire que le premier et le moindre chapitre de son histoire naturelle.

Sans doute il y a là des problèmes qui ne relèvent

pas des sciences naturelles ; mais il est impossible qu'elles n'aient pas des lumières, et de très grandes, à fournir sur les questions de destinée. Elles se soudent au dogme avec une indissoluble intimité. L'auteur manque d'assurance sur cette partie élevée du terrain scientifique. Persuadé que la science n'y a nul accès, il n'y conçoit pour l'esprit d'autre règle d'adhésion que le choix arbitraire du cœur ou de la raison individuelle. Sans doute, il faut laisser à chacun la liberté de choisir entre les solutions proposées. Mais si par hasard la science en avait à nous donner, et déjà ce *pas de plus* qu'il nous offre en est une, il est bien évident que chacun aurait encore la liberté de les nier, mais à la façon dont chacun est libre de nier la loi de Mariotte ou la circulation du sang. C'est la liberté de l'absurde dont il faut se garder de faire un principe scientifique.

Qu'on nous dise que les sciences, dans leur état actuel, ne peuvent pas nous donner mieux que la simple existence de ce *quelque chose* supérieur à tout ce qu'elles nous font connaître dans l'homme, c'est admissible, quoique discutable. Mais prétendre qu'elles ne doivent pas aller plus loin, c'est les tenir au-dessous de leur mission. Elles doivent nous dire un jour, pour l'homme, comme pour les

autres êtres, en quoi consiste son essence, quelle place et quel rôle celle-ci lui assigne dans l'ensemble des êtres. C'est ce qui a déjà été développé dans le chapitre précédent où nous avons montré quel grand et beau *pas de plus* la science ne peut manquer de faire sur le terrain du dogme. Nous en avons un autre à signaler.

On accorde que plus une chose est parfaite, plus elle est élevée en fonctions, ou en effet utile dans l'ordre auquel elle appartient; ce qui nous a permis de dire que la destinée d'un être est en raison de sa perfection, et peut être déterminée par son essence. Entre deux espèces très voisines, il y a grande similitude d'essence, et, par suite, de destinée. Si l'on savait à quoi est bon le moineau sur la terre, on serait bien près de savoir à quoi est bon le pinson, ou le chardonneret, ou tout autre de leurs frères à gros bec. Il n'en est pas de même si l'on considère des êtres séparés par de plus grandes distances dans la série. Il est clair en effet qu'il s'en faut de beaucoup que le moineau soit destiné au même genre d'utilité que l'escargot. On attend un plus grand effet utile de celui des deux qui est le plus parfait, et la différence entre ces deux destinées pourrait être donnée par la différence des essences.

Quelque grande qu'elle soit, on juge sans peine qu'elle n'est pas incommensurable, parce que tous les rapports qui existent entre ces deux êtres éloignés sont de ceux qui admettent une commune mesure. Leurs essences sont choses de même ordre et comparables entr'elles.

On voit de suite qu'il en est différemment si l'on prend l'homme comme terme de comparaison avec n'importe quel être de la nature. La science nous dit que l'homme se sépare de tous par un abîme, à tel point qu'il faut en faire un règne à lui tout seul pour pouvoir lui faire une place légitime dans les classifications. M. de Quatrefages en fait le règne *hominal* ou humain. Il faut affirmer en conséquence que les fonctions de l'homme dans l'univers sont supérieures à celles des autres êtres en proportion de cette différence. Entre la destinée de l'un et celle des autres il y a cette même différence que reconnaît la science : un abîme les sépare. Pour mesurer cet abîme, il faudrait pouvoir comparer l'essence de l'un avec celle des autres, comme nous avons pu comparer l'essence du moineau avec celle de l'escargot. Mais ici cette comparaison n'est plus possible. L'essence humaine, nous dit la science, est un *quelque chose* qui est en surcroît dans son

être, et qui n'a pas d'analogue ailleurs. C'est une chose unique en son genre. Elle ne saurait donc être comparée à rien de ce qui existe dans la nature. Il n'y a pas de rapport commun entre elle et les autres essences. Ce sont choses de tout autre nature. De là vient qu'elles sont incommensurables entr'elles ; ou que la distance qui les sépare n'a pas de mesure possible; et de même celle qui sépare les destinées. Elles n'ont rien, ne peuvent rien avoir de commun. Ce n'est plus du tout comme entre l'oiseau et le mollusque.

Il y a certainement entre l'homme et les êtres inférieurs un fonds commun de parties intégrantes, et par suite de fonctions s'exerçant en vue de la destinée de chacun. La plus élevée même des fonctions de ces êtres, qui est leur vraie destinée, peut et doit se retrouver chez l'homme, puisqu'il est reconnu qu'il possède tout ce que possèdent ces êtres. Mais cette fonction ne saurait être sa destinée, par cela seul qu'elle est de fonds commun. C'est sa destinée à lui, cette fonction supérieure, terme final de toutes ses autres fonctions, qui est incommensurable avec les autres destinées.

Ainsi on connaît chez les animaux les diverses fonctions par lesquelles ils pourvoient à l'alimen-

tation du corps, à la propagation de l'espèce, à la préservation de la progéniture. On connaît leur faculté de se créer des abris, de vivre en société, en famille, d'exprimer par un langage propre leurs besoins, leurs sentiments; on sait qu'à chacune de ces fonctions s'attache un attrait particulier qu'on appelle *plaisir*. Tout cela appartient aussi à l'homme. Comme l'observe avec raison M. de Quatrefages, ce n'est entre les animaux et lui qu'affaire de plus ou de moins. Entre le rossignol qui appelle sa compagne, et le poète qui chante ses amours; entre l'abeille qui bâtit sa cellule, et l'architecte qui construit Babylone, la différence est grande à coup sûr, mais n'est pas incommensurable, parce qu'il y a là deux termes de même nature qui peuvent être comparés. La destinée de l'homme ne réside certainement dans aucune de ces fonctions, ni dans l'attrait qu'elles peuvent lui offrir.

M. de Quatrefages, recherchant par quels caractères l'homme se sépare absolument des règnes de la nature, montre que ni les fonctions organiques, ni la station verticale, *os sublime,* ni le langage ne sont des caractères suffisants pour faire de lui un être à part. Passant ensuite aux facultés de l'esprit, il les exclut également comme caractères essentiels

à l'homme, et s'exprime ainsi : « L'animal a sa part « d'intelligence; et ses facultés fondamentales, pour « être moins développées que chez nous, n'en sont « pas moins les mêmes au fond. L'animal sent, « veut, raisonne, se souvient; et l'exactitude, la « sûreté de ses jugements, ont parfois quelque « chose de merveilleux; en même temps que les « erreurs qu'on lui voit commettre démontrent que « ces jugements ne sont pas le résultat d'une force « aveugle et fatale (1). »

On reconnaît sans peine, dans les diverses facultés que le savant auteur a ici en vue, celles d'où dérivent toutes les grandeurs terrestres de l'homme : les arts, les sciences, l'industrie, les institutions sociales, la civilisation. Toutes ces grandes choses, qui font de l'homme le souverain de sa planète, sont les fruits de facultés qu'il ne possède pas seul. La science nous dit déjà, et nous dira de plus en

---

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1860, p. 825.

Nous avons dit ailleurs *qu'il n'y a pas trace d'intelligence chez les animaux*, ce qui n'implique pas contradiction avec la thèse de l'éminent professeur. La différence n'est que dans l'acception donnée au mot intelligence. Selon nous, c'est le pouvoir d'agir en vue d'une fin délibérée et choisie, c'est-à dire, d'après nos définitions, en vue *d'un bien* ou *du bien* C'est, dans un sens plus général, la faculté que l'auteur appelle *moralité*. Nous aurons plus tard à préciser la valeur de ces termes.

plus, que ces mêmes facultés se retrouvent, au moins à l'état rudimentaire, chez les animaux. Nous disons en conséquence que nulle de ces belles œuvres que l'homme accomplit sur la terre, ne saurait être le but final de la vie humaine. Sa vocation n'est pas là. Elle est nécessairement dans des œuvres d'une plus haute portée, d'un ordre tout différent, fruits de cette faculté supérieure qui est une fonction propre à l'être humain.

Quelles peuvent donc être des œuvres qui n'ont rien de commun avec celles dont il vient d'être parlé? Rien, entendez-le bien. Pas même ces circonstances de lieu, de temps, de mouvement, qui supposeraient encore certains rapports communs, et permettraient quelque comparaison. La science interprétée par M. de Quatrefages distingue dans ces œuvres deux ordres de faits qu'il désigne par les noms de *Moralité* et *Religiosité*, tout en présumant qu'il y a là unité de principe et de phénomène. Et en effet, *morale* et *religion* ne sont pas deux choses séparables. Ce ne sont que deux faces différentes d'un seul et même phénomène; et ce phénomène n'est pas autre chose que ce que nous appelons, dans tout le cours du présent travail, un fait de relation entre la créature humaine et un monde supérieur.

Voilà donc ce *quelque chose* qui fait de l'homme, non une espèce, non un genre ni un ordre, mais un règne à part. Voilà cette fonction essentielle qui est sans analogue chez les autres espèces ; elle consiste à mettre en *rapport* l'homme avec la divinité ; c'est-à-dire *à rapporter* toutes les œuvres humaines, non pas seulement à leurs fins particulières, ce qui peut avoir lieu chez les animaux, mais à la Fin universelle des choses.

Il n'y a de *morale* et de *religion* qu'à cette condition. C'est exclusivement par la faculté d'être *religieux* et *moral*, ou de se rattacher à l'ordre surnaturel, que l'homme se sépare des animaux. C'est là ce qu'il y a de plus grand, de plus élevé en lui. Sa destinée est de régler ses actions en vue d'un monde qui n'est pas le nôtre.

La science a déjà reconnu que le principe de cette faculté est un *quelque chose individuellement existant*. Elle déclarera, si ce n'est déjà fait, son impuissance à soumettre ce *quelque chose* à l'expérimentation, reconnaissant ainsi qu'il y a là une substance qui n'est ni tangible, ni pondérable, ni divisible, ni corruptible, qui ne ressemble en rien, par conséquent, aux choses du monde qu'elle saisit et analyse. C'est une substance qui appartient à un tout autre ordre de choses, à un tout autre

monde, à ce monde même auquel l'homme aspire à se relier. Que la science nous dise cela, et elle nous apprendra que la destinée humaine, seule entre toutes les destinées scientifiquement connues, ne s'achève pas sur cette terre. Nous ne lui demandons pas de nous apprendre où et comment s'achève cette destinée, mais seulement où et comment elle ne s'achève pas.

L'incrédulité matérialiste dit : L'âme humaine n'existe pas, parce qu'elle échappe aux analyses de la science ; l'homme est un animal, et *rien de plus* que du mieux ou du pire. La science répond que l'homme est un animal et *quelque chose de plus; ce quelque chose* existe, quoique insaisissable aux sens, et il emporte l'homme vers des régions inexplorables. C'est le dogme de la Vie future proclamé par la science. Ni les négations du matérialisme, ni les réserves et les timidités de la philosophie rationaliste ne l'empêcheront de faire ce laborieux et magnifique effort. C'est un *pas de plus* inévitable.

Alors il faudra reconnaître que cette science, si noble et si belle, n'est pas ce qu'il y a de plus noble et de plus beau dans les œuvres humaines. Y consacrer sa vie, sans autre but final que la science même, c'est rester en-dessous de sa des-

tinée. Ce n'est pas accomplir *le bien* qui incombe à chacun de nous. Et c'est uniquement ce *bien accompli* qui permet de dire que l'homme est *une chose bonne* dans la création.

« Tout homme désire naturellement savoir. Mais « que sert la science sans la crainte de Dieu? Un « pauvre paysan qui sert bien Dieu, vaut sans « doute beaucoup mieux qu'un philosophe superbe « qui, négligeant l'affaire de son salut, s'occupe « à considérer le cours des astres (1). »

Il y a plus de véritable inspiration scientifique dans ces humbles et pieuses paroles, que dans toutes les prétentions réunies de la philosophie contemporaine.

Admirons la science et le lustre incomparable qu'elle donne aux sociétés. Mais malheur aux sociétés, et malheur à la science, si elle ne devait pas être autre chose qu'une de ces nombreuses idoles terrestres, que le Protée aux mille formes fait tour-à-tour miroiter aux yeux des humains pour les détourner de leur véritable destinée! C'est cette science-idole qu'il faudrait toujours avoir le courage de réprouver et de maudire; cette science qui se dit athée, et substitue l'homme à Dieu. Le mal

(1) *Imitation*, I, chap. II.

qu'elle cause est grand, son triomphe total ne serait rien moins que l'annihilation du rôle de l'espèce dans l'ordre universel. Un désordre de cette étendue n'est pas à craindre. La science athée est une œuvre nouvelle, fruit de la grande négation. Elle n'a d'autre garantie de durée et de solidité que les fragiles appuis de la raison et de la passion humaines. Tandis que la vraie science du genre humain, cette science que nous aimons, et que cultivent tant de sages esprits sans en mesurer encore la sublime portée, est une étincelle d'en haut, destinée à jeter une lumière de plus sur les voies déjà si lumineuses qui mènent l'homme à sa destinée. Une lumière de cette importance ne saurait avoir été livrée à tous les vents de la fantaisie humaine. Il lui faut une égide sur la terre même; et soyons assurés que la Main qui veille à ce que toute destinée s'accomplisse, n'a pas négligé de mettre la science à l'abri des outrages de la négation. Cherchez où est le Phare institué pour le salut des humains; là, nécessairement, vous devez trouver l'égide qui est le salut de la science.

CHAPITRE X.

L'ACTION SURNATURELLE.

Loi de la dépendance mutuelle des êtres. — Notion de l'Utile et du Nuisible. — L'essence humaine subit la loi comme toutes choses. — Il lui est dû le don gratuit de l'aliment intellectuel indispensable à sa destinée. — Ses agents conservateurs ou destructeurs. — Nécessité d'une Révélation surnaturelle. — Du pouvoir de persuasion sur les intelligences. — La Grâce. — La Charité. — La gravitation des esprits. — La part de la créature dans l'œuvre de sa destinée. — Possibilité d'une déformation intellectuelle ou déchéance. — Avons-nous encore la constitution normale du genre humain ? — Péché originel. — Le Mal d'Orgueil.

L'homme est la seule créature à qui il soit donné de porter ses aspirations vers le monde de surnature, et d'agir en vue d'une fin ultra-terrestre. Toutes les créatures possibles font *cause commune*, c'est-à-dire fournissent chacune un certain contingent d'utilité à cette *Utilité finale*, qu'il faut nécessairement attribuer à l'ensemble universel ; mais nulle d'entr'elles ne sait, ni ne peut savoir ce que c'est qu'*être utile* dans la création. Elles agissent à la façon de l'outil entre les mains de l'ouvrier,

ignorant pourquoi et pour qui elles agissent. L'homme seul a cette haute notion de l'utilité. Il sait ou peut savoir qu'il y a un but final à toutes choses. Il a une tâche à remplir dans l'œuvre commune, et il connaît cette tâche. On a vu qu'elle consiste à *connaître* et *vouloir* la Cause du monde.

Or, il s'agit de faire application de son intelligence et de sa volonté à un objet absolument incompréhensible pour lui; et il faut que la tâche ne soit pas au-dessus de ses forces. Il ne peut donc pas lui être imposé de comprendre cet objet, ou de l'avoir en sa possession; mais il faut qu'il en connaisse assez pour être induit à le vouloir ou le désirer jusqu'à ce degré qu'on appelle aimer. Pour atteindre ce résultat, il ne suffit pas de savoir simplement *qu'il est;* il faut encore que nous puissions lui attribuer certaines manières d'être analogues à celles que nous rencontrons chez les créatures, et qui ont le pouvoir de provoquer nos désirs et nos affections. Il faut en même temps que nous puissions éliminer de cet objet non-seulement celles d'entre ces manières d'être qu'il ne comporte pas, quoique pouvant nous le rendre attrayant, mais aussi celles qui seraient de nature à nous en éloigner. Tout cela fait matière à une science très-vaste;

peut-être la plus vaste des sciences, bien que l'objet en soit par lui-même de tout point incompréhensible.

Il est clair que ce n'est pas cette science, dans tous ses développements, qui est imposée à l'homme. Mais il lui en faut quelque chose. C'est une condition *sine quâ non* de sa destinée. On peut demander ici quelle est la quantité de cette science qui est nécessaire à l'homme pour remplir son obligation; et quelles sont les ressources qu'il tient de la nature pour conquérir ce savoir nécessaire. Questions légitimes et solubles, mais insuffisantes pour nous éclairer sur l'étendue et la nature de nos relations intellectuelles avec l'Objet suprême de nos aspirations. L'observation des procédés habituels de la nature nous permet d'envisager ces relations à un point de vue plus élevé et plus précis.

Rien de ce qui existe dans la création n'a le pouvoir de se suffire à soi-même pour se maintenir dans l'existence, et, par suite, pour accomplir sa destinée. La cause première de toutes choses a seule ce pouvoir. Toute chose existante ne conserve son être qu'avec le concours d'autres choses ayant leur être propre aux mêmes conditions qu'elle. Ces conditions sont, d'une part, une sorte d'activité intrinsèque qui pousse la chose à rechercher et saisir les

objets nécessaires à la conservation de son être; d'autre part, l'existence à sa portée de ces mêmes objets. En d'autres termes, toute chose possède un certain appétit d'existence, un instinct de conservation propre à sa nature, et trouve autour d'elle les auxiliaires indispensables à cette conservation. Supprimez ou l'appétit, ou les auxiliaires, la chose doit cesser d'être. Et ceci doit s'entendre, non-seulement de ces choses qu'on appelle les animaux, les végétaux, les minéraux, mais des parties qui les composent. Car chacune de ces parties est un être ayant son individualité propre. Il faut l'entendre surtout de ces parties suréminentes que nous appelons les essences, et qui sont comme la fleur de l'être des objets auxquels elles appartiennent. L'âme humaine, ce *quelque chose* que la science reconnaît dans notre être, est une intelligence qui n'échappe pas aux conditions indiquées. Elle a ses affinités, ses appétits. Elle recherche ces objets, appelés *intelligibles*, qui forment son aliment tout spécial; et il faut nécessairement qu'elle en trouve partout à sa portée, sous peine de cesser d'être.

Peut-on admettre que pareil cas puisse jamais se présenter? Il s'agit d'une substance qui, selon toute probabilité scientifique, n'a rien de commun avec

les substances de ce monde. Elle n'a aucune de leurs propriétés, et ne peut être sujette comme elles à perdre l'être par voie de composition ou de décomposition, c'est-à-dire par ce genre de changement qu'on appelle *la Mort*. Ici, il faut confesser l'incompétence de la science expérimentale à nous éclairer sur le phénomène de la cessation de l'être dans une pareille substance, qui échappe à toute expérimentation sensible. Mais, sans chercher à approfondir en ce moment ce difficile et redoutable problème, nous n'en devons pas moins affirmer que l'âme intelligente ne saurait échapper à la loi de la dépendance mutuelle des êtres, qui est universelle et absolue. Elle ne peut subsister seule, par elle-même. Il lui faut le concours d'autres êtres qu'elle recherche et qu'elle trouve.

Tout être créé étant susceptible de destruction, et de fait, ayant toujours un terme à son existence, du moins dans le monde dont nous faisons partie, il y a nécessairement pour cet être donné des agents de destruction, c'est-à-dire d'autres êtres contraires à son existence. De sorte qu'il est entouré d'objets dont les uns sont, à son égard, conservateurs, les autres destructeurs. De là la distinction de l'*Utile* et du *Nuisible*. Il y a pour toutes choses l'utile

absolument indispensable à son existence, par exemple l'air pour les animaux; et il y a aussi le nuisible absolument destructeur de cette même existence, comme certains poisons foudroyants et sans remède possible. Entre ces deux extrêmes, on conçoit sans peine toutes les nuances et tous les degrés possibles de l'utile et du nuisible. Ceci est de règle absolue pour l'intelligence humaine aussi bien que pour toute autre chose créée. Elle a autour d'elle les objets sans le concours desquels elle ne subsisterait pas; elle a en outre ceux qui tendent à lui faire subir le genre de destruction dont sa nature est susceptible. Il y a aussi pour elle l'utile et le nuisible à tous les degrés possibles. Il y a les intelligibles utiles ou conservateurs, et les intelligibles nuisibles ou destructeurs. Les premiers s'appellent en terme général des *Vérités;* les seconds sont les *Erreurs*. La vérité est l'aliment conservateur de l'intelligence; l'erreur en est le poison. Il est vrai que dans les conditions actuelles de notre existence, il nous est difficile de percevoir expérimentalement, comme fruit de l'erreur, autre chose que des éclipses partielles de l'intelligence. Mais qu'on ne l'oublie pas : la loi des êtres est absolue. Dans les conditions présentes, ou dans d'autres

ultérieures, cette lumière, d'un ordre tout spécial, qui est la vie, l'être même d'une intelligence, est susceptible de s'éteindre, par le fait des agents propres à la détruire. À un moment donné, l'erreur peut et doit être la nuit des âmes. Elle peut et doit leur faire subir le genre de destruction qui leur est propre. La science n'a rien à nous dire sur ce genre de destruction, sur la manière dont cette destruction s'effectue. Mais elle devra, au nom de la loi de nature, affirmer qu'elle a lieu. Elle reconnaîtra qu'il y a là une substance impérissable, et passible cependant d'une certaine mort.

Ce n'est pas toute vérité ou toute erreur qui peut conserver ou détruire la vie des âmes. Nous reconnaissons là, comme ailleurs, tous les degrés de l'utile et du nuisible. Mais là, comme partout, il y a l'utile absolument indispensable; puisqu'une âme intelligente, comme toute autre chose, ne peut se maintenir dans l'existence que par le concours de ces objets qu'on appelle *vérités*. Il faut donc reconnaître que, parmi ces vérités, il en est dont une intelligence ne saurait se passer. Il y a des vérités absolument nécessaires à l'alimentation des âmes, tout comme il y a des choses absolument nécessaires à l'alimentation des corps.

Ceci étant, nous disons que les *mesures* sont prises dans la création pour qu'une âme intelligente, non-seulement désire, mais trouve à sa portée l'aliment nécessaire à sa conservation, avec tout autant de sûreté que les corps vivants trouvent l'air qu'ils respirent, l'eau qui les désaltère, la pâture dont ils se nourrissent.

Que les âmes désirent cet aliment conservateur, c'est ce qui est évident par l'instinct qui porte l'espèce humaine tout entière à rechercher certains intelligibles mystérieux dont l'existence ne saurait être douteuse.

Que ces intelligibles soient à leur facile portée, c'est ce qui se déduit avec évidence de la loi de nature. Toute chose, en effet, qui entre dans l'existence doit y trouver les objets dont elle ne peut se passer pour exister. Autrement il y aurait défaut de prévision dans la nature; et il est de science certaine que cette Puissance n'est jamais en défaut. Les créatures peuvent lui faire défaut; jamais elle aux créatures. Elle ne connaît pas l'erreur dans ses œuvres. Elle a préparé l'aliment nécessaire aux intelligences avec la même sollicitude qu'elle prépare le lait maternel à l'enfant qui vient de naître. Il est vrai que le lait peut manquer, que l'enfant

peut le refuser. Mais si l'on peut remonter à la cause première de ces accidents, on reconnaîtra toujours que le vice vient de la créature et non de la sollicitude d'en haut.

Il importe de remarquer que cette Puissance, que nous continuons à appeler la Nature, met à la portée immédiate des choses les objets de première nécessité, sans jamais subordonner la conquête de ces objets aux perfections intrinsèques de la chose qu'elle veut conserver dans l'existence. Ainsi, dans une espèce donnée, ce qui est de nécessité immédiate et absolue pour la conservation des individus est offert à tous indépendamment des qualités ou des perfections qui peuvent les distinguer les uns des autres. C'est ainsi que la lumière, l'air, l'eau, etc., sont donnés indistinctement à toute créature qui ne peut subsister sans ces éléments. Jamais on ne voit la Nature imposer aux choses de *mériter* d'une façon ou d'une autre les conditions essentielles et premières de leur être. Un pareil procédé serait un cercle vicieux qu'on ne peut dans aucun cas attribuer à la Nature. Par conséquent, étant reconnu qu'il y a des vérités dont dépend nécessairement la vie de toute intelligence humaine, il faut reconnaître aussi que ces vérités sont placées à la portée

de chacune sans exception, et tout-à-fait indépendamment de sa qualité propre.

On voit par là combien il est contraire à la raison de prétendre que l'homme a reçu une intelligence pour découvrir ou conquérir par elle-même, c'est-à-dire par voie de démonstration rationnelle ou scientifique, toutes les lumières nécessaires à son existence ; ou, ce qui revient au même, à l'accomplissement de sa destinée. Ce serait le cercle vicieux signalé plus haut. Supposé même qu'il fût dans ses seules forces de découvrir toutes ces lumières nécessaires, c'est une tâche qui ne devait pas plus lui être imposée, que la tâche de préparer de ses mains l'air et l'eau qu'il consomme journellement ; tâche qui, cependant, serait en réalité encore plus dans ses forces que l'autre. Le pouvoir de l'espèce doit être compté pour rien dans des considérations de ce genre. Il faut ne voir que la loi de nature, cette *haute sollicitude* qui ne subordonne jamais l'existence des choses à leurs forces intrinsèques, à leurs *mérites propres*, qui fournit aux intelligences le lait premier et nécessaire, sans exiger d'elles ni peine, ni labeur ; ne leur demandant que d'accepter ce qui leur est proposé.

Accepter ainsi, c'est *croire* : c'est donner sa

confiance, sa *foi.* On voit par là que, dans la vie de ces *quelque chose* qu'on appelle les âmes, les premiers de tous les actes, les plus élevés, les plus nécessaires à leur existence intellectuelle, à leur destinée, sont des *actes de foi.*

On voit aussi qu'il n'importe que très secondairement, à notre point de vue, de nous inquiéter si les vérités nécessaires à notre destinée sont ou ne sont pas dans la limite des forces de notre raison démonstrative. Il est évident que la Puissance ordonnatrice de notre être, comme de tout être, est seule juge de ce qui est exigé par notre nature, comme conditions premières de notre vie intellectuelle. Si, en raison de la destinée ultra-terrestre qu'elle nous a assignée, elle juge qu'il nous est nécessaire de posséder quelques lueurs de cette Vérité suprême que nos forces n'atteignent pas, nous n'avons rien à y redire ; et cela est non-seulement probable, mais certain, mais indispensable. Car s'il y a du surnaturel dans notre destinée, il est impossible qu'il n'y en ait pas dans les vérités qui en sont la condition. Ce qui nous importe par-dessus tout, c'est d'accepter, telle qu'elle nous est offerte, cette manne du Ciel jugée indispensable à notre vie intellectuelle, et qui serait très justement appelée l'atmosphère de l'intelligence.

Résumant ce qui précède, nous disons que l'homme est créé et mis au monde pour payer à la Cause finale de l'univers un certain tribut intellectuel. Il doit la connaître, ou du moins en connaître quelque chose, et ce quelque chose lui est offert tout préparé, tout trouvé, sans qu'il soit astreint à le préparer ou à le découvrir lui-même. Ce sont des aliments qui lui sont offerts gratuitement, surabondamment. Il n'a jamais été écrit de ceux-là qu'il est tenu de les acquérir *à la sueur de son front*. Il ne lui est donné que le pouvoir de les refuser : c'est son privilége de créature intelligente.

La Main qui les lui offre ne fait pour lui que ce qu'elle fait pour tous les êtres possibles. Seulement elle fait à chacun selon sa mesure; et il est facile de voir la différence qu'il y a entre la mesure de l'homme et celle des autres êtres. C'est toujours cet *abîme* qui sépare le *règne humain* des règnes inférieurs. Dans ceux-ci, en effet, les seules lois qui régissent le monde matériel suffisent pour assurer aux êtres qui s'y trouvent leur maintien dans l'existence. Ils ont leurs affinités, leurs attractions, leurs appétits, leurs instincts. Ils trouvent à satisfaire leurs tendances, et durent ce qu'ils ont à durer. L'impulsion initiale donnée à la matière par le

Moteur premier suffit à tous les mouvements de l'être, et le dessein éternel s'accomplit sans qu'il soit besoin d'autres lois que celles de la nature matérielle.

Mais lorsqu'il s'agit d'assurer l'existence à un être immatériel, destiné à finir dans un monde immatériel, il tombe sous le sens que les simples lois de la matière deviennent insuffisantes. Il faut s'attendre à voir mettre en œuvre les lois de cette *nature immatérielle* que nous ne comprenons pas. Il s'agit de tenir toujours préparée pour l'intelligence humaine cette atmosphère indispensable à son existence, et d'en transfuser la substance dans les âmes, à travers toutes les générations qui se succèdent. Il faut voir là un phénomène nécessaire, quoique tout-à-fait en dehors des lois qui régissent notre monde. Il est, par cela même, le résultat d'une action essentiellement surnaturelle et porte le nom de **RÉVÉLATION**.

La nécessité d'une révélation surnaturelle est la conséquence forcée de l'existence d'une âme immatérielle, destinée à connaître Dieu dès ce monde, en vue d'une vie future.

Que peut être un phénomène si extraordinaire? Que se passe-t-il dans ce moment solennel où le

Créateur est en commerce direct avec sa créature? Je l'ignore, et puis me dispenser de le savoir. Mais je sais, à n'en pouvoir douter, qu'un pareil commerce a dû avoir lieu au moins une fois à l'origine des hommes, et que si par hasard les effets en sont perdus, c'est-à-dire si les lumières communiquées à l'âme, ou respirées par l'âme dans cette action surnaturelle, sont éteintes à un moment quelconque de la vie de l'humanité, l'espèce humaine est nécessairement déchue de toute fonction. Elle n'a plus de destinée possible : C'est une inutilité, un rebut dans la création. On peut se demander, il est vrai, s'il serait impossible que les lumières perdues fussent retrouvées par l'effort naturel de la raison; s'il ne suffirait pas de quelques génies puissants et heureux, apparaissant de temps à autre, pour rallumer le flambeau éteint.

C'est l'illusion ordinaire de tous les fondateurs de sectes religieuses et sociales. Pour qu'il en pût être ainsi, il faudrait d'abord que toutes les lumières nécessaires à notre destinée fussent dans les limites de notre capacité intellectuelle, et cela ne peut pas être si notre destinée s'achève dans un monde incompréhensible; auquel cas il est impossible que, pour notre gouverne ici-bas, nous ne soyons pas

initiés à quelque chose touchant ce monde, et la raison seule n'y saurait suffire.

D'un autre côté, à ne considérer que celles d'entre ces lumières qui ne dépassent pas notre compréhension, il faudrait admettre que, après s'être perdues, les hommes de génie qui les retrouvent ont en outre le pouvoir de les souffler dans les âmes, et d'en imprégner, pour ainsi dire, l'humanité, au moins partiellement. Or, un pareil pouvoir de persuasion n'est jamais donné à aucun homme. On en a la preuve dans la stérilité de toutes les philosophies, qui cependant n'ont pas d'autre but que de découvrir et de démontrer ces vérités naturelles où l'on s'attend bien à trouver le mot de notre destinée.

Ainsi, pour choisir un exemple, l'existence de Dieu est certainement une de ces vérités naturelles qu'il faut nécessairement connaître pour bien finir. C'est la plus simple et la première de toutes, la plus facile à mettre en évidence par la multiplicité des raisons qui peuvent lui donner accès dans l'esprit. On voit cependant, par l'histoire tant ancienne que nouvelle, avec quelle incroyable facilité elle s'altère et se perd dans les âmes; et où en serions-nous, s'il fallait ne compter que sur le génie des Aristote et des saint Thomas pour l'y relever et l'y

soutenir? Où en serait cette vérité fondamentale si Dieu, pour l'imprimer dans les intelligences, n'avait compté que sur les forces de la raison? L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie future, le bien et le mal, les récompenses et les peines, voilà de ces vérités nécessaires et naturelles que les philosophies prétendent bien démontrer rationnellement, mais qu'une révélation d'en haut a dû communiquer au genre humain, sans s'inquiéter de ce qu'en penseraient et diraient un jour les philosophes.

Toutefois l'impuissance de ces derniers à infuser dans les âmes leurs vérités démontrées ou supposées telles, nous fournit un utile enseignement: c'est que la force de persuasion, au moins pour les vérités dont il s'agit, ne dépend pas seulement de l'évidence démonstrative. Ces vérités comportent à coup sûr une pareille évidence; mais il n'en est plus ici comme en mathématiques. Il ne suffit pas d'exposer avec clarté une de ces vérités devant une intelligence pour l'y introduire. Il faut encore que cette intelligence soit en de certaines dispositions favorables pour accepter ce qui lui est exposé. Dans les vérités purement scientifiques, surtout lorsqu'il s'agit de sciences exactes, l'évidence produit par

elle-même la persuasion ; jamais dans les choses qui touchent à notre destinée. C'est ce qui a fait dire à Leibnitz que les hommes ne s'entendraient même pas sur la géométrie si elle touchait à leurs passions ; et c'est ce qui fait le vice irremédiable du principe cartésien et rationaliste qui enjoint de n'accepter que ce qui est démontré avec évidence. L'évidence, dans ce cas, n'est plus rien. Ce sont les dispositions de l'intelligence qu'il faut modifier. C'est la volonté même qui est ici en jeu. C'est sur elle qu'il faut agir, qu'il faut peser. La persuasion dans les matières qui nous occupent est essentiellement un fait de volonté. Persuader, c'est plier une volonté à accepter une chose proposée. Or, le pouvoir d'agir sur les volontés peut être donné à un homme, à un philosophe, dans certains cas isolés, sur une échelle restreinte. Mais ce n'est jamais qu'un pouvoir éphémère, sans solidité ni durée, dont l'efficacité est toujours chanceuse et incertaine. Tout autre doit être l'action persuasive de la Puissance suprême qui propose aux hommes leurs vérités nécessaires. Il s'agit de persuader d'abord une première intelligence humaine, puis, après elle et par elle, toute la série des intelligences à venir, de telle sorte que le flambeau nécessaire au genre humain ne cesse

jamais un seul instant de briller quelque part sur la terre, sinon partout. Dans tous les cas, ce ne peut être là une œuvre de force humaine. Celui-là seul qui a pu créer et ordonner l'espèce, a aussi le pouvoir de l'éclairer comme il convient pour la conduire à son terme.

On voit par là que le succès d'une révélation intéressant tout le genre humain ne dépend pas seulement de cette action primordiale qui consiste à proposer directement à une intelligence humaine ce qu'elle doit connaître pour rendre le service attendu d'elle. Il faut encore, comme condition de ce succès, une action persuasive qui puisse s'exercer avec une infaillible efficacité, non-seulement sur cette première intelligence, mais sur tout ou partie de celles qui pourront la suivre jusqu'à la fin des temps. L'œuvre imposée à l'espèce est à cette condition. Il en est encore une que nous verrons plus loin. Arrêtons-nous un instant sur cette action persuasive.

L'homme est créé et mis au monde pour connaître et vouloir la Cause finale des choses, et il ne peut s'acquitter de cette obligation, s'il ne reçoit de cette Cause même ce qu'il en doit connaître, et si sa volonté n'est mise en disposition de l'accepter.

Vouloir cette Cause finale, c'est en faire l'objet de ses désirs, de ses affections; c'est, en d'autres termes l'aimer. Or, aimer un objet, c'est être attiré vers lui d'une certaine façon; c'est subir l'action d'une certaine force attractive, autrement dit, d'un attrait qui réside en lui. On ne concevrait pas un amour quelconque sans un charme qui attire. C'est ce qui fait, lorsqu'on voit un homme s'attacher à un objet indigne, qu'on demande souvent avec surprise : Qu'y a-t-il donc là qui le charme? Et comme la cause est toujours antérieure à son effet, il est évident que le charme attractif précède le fait de l'amour. Par conséquent, il ne nous est donné d'aimer la Cause de notre être, que si préalablement elle nous attire à elle. Il faut donc que la Cause qui veut être aimée exerce sur nous ce charme particulier pour produire en nous ce phénomène de l'amour. Il faut qu'elle nous incite à la vouloir, à la désirer, à l'aimer, et alors seulement nous sommes en puissance de lui payer ce tribut de volonté qui est dans notre destinée. Supposez ce charme rompu, cette attraction d'en haut cessant d'être, il nous serait tout aussi impossible d'élever nos cœurs à Dieu qu'à la pierre de tomber si elle cessait d'être attirée par la terre. Mais c'est supposer

la contradiction. L'homme étant destiné à aimer le divin Objet, il lui est dû de subir l'action qui rend cet amour possible. Le soleil de l'amour brûle inévitablement pour tous : C'est *loi de nature*, mais loi de *nature immatérielle*, ou surnaturelle par rapport à nous.

Toutefois, l'attrait n'est pas irrésistible. Il s'agit d'une action exercée sur des volontés libres, dont la nature ne saurait dans aucun cas être violée. L'homme, même après persuasion, peut résister et refuser le tribut qu'il est sollicité à rendre. Il manque sa destinée, mais du fait de son libre choix ; jamais parce que l'action divine lui a fait défaut. Cette action sur les volontés humaines porte dans le langage chrétien le nom de GRACE. Phénomène parfaitement rationnel et compréhensible, considéré au seul point de vue de sa nécessité dans la gouverne du genre humain, mais mystérieux et inexplicable en lui-même. Et ce n'est pas ce dont il faut être surpris. Qui a jamais expliqué les mystères de l'amour, même sur la terre, entre les simples créatures ? A combien plus forte raison faut-il s'incliner devant les mystères de cet amour du Ciel, qui embrâse, on peut dire, l'univers entier, et qui est le foyer de tout ce qui est vraiment amour ici-

bas. Il y a même une telle distance entre ce foyer suprême et ses ressemblances terrestres dans l'ordre naturel, que, du moment où les hommes en ont entrevu l'existence, ils ont dû le distinguer de ce qui porte le nom d'amour dans nos langues : ils l'ont appelé **CHARITÉ** aussi bien que ses effets directs sur les âmes.

Ce n'est pas seulement l'intelligence humaine qui gravite vers ce foyer. Toute intelligence créée, autre que celle-là, y gravite également. Il y a une gravitation des esprits tout aussi nécessaire que la gravitation des corps. S'il y a un monde d'esprits séparés de toute matière, l'ordre n'y règne, comme dans celui des corps, qu'à cette condition.

Ainsi donc l'Auteur de l'espèce humaine doit à sa créature le don gratuit de la somme de lumières jugée nécessaire pour la conduire au but qui lui est assigné. Il lui doit en outre cette sollicitation permanente et individuelle sans laquelle ces lumières ne seraient d'aucune utilité. Ce sont deux conditions absolument indispensables pour que l'homme fasse sa route. Elles constituent la part du Créateur dans le succès de son œuvre. Il y a une troisième condition non moins indispensable au même succès, et qui constitue la part de la créature.

Le don des lumières nécessaires a dû être comme une effusion de ces mêmes lumières, au moins dans une première intelligence humaine, dès l'origine des hommes. C'était un dépôt sacré qui devait être intégralement transmis à toutes les intelligences qui pouvaient avoir à venir après la première. Comment se fit l'infusion originelle? Nous l'ignorons. Ce fut un premier enseignement dont on ne peut guère que conjecturer le mode. Quant aux effusions ou enseignements subséquents, nous voyons sous nos yeux comment la pratique peut en être entendue, par la façon même dont toute science passe d'une intelligence à une autre. Ainsi doit passer le dépôt révélé, qui est aussi une science, la plus élevée de toutes; et il doit passer intact, de génération en génération; si toutefois il est établi dès le principe qu'il y aura des générations. Et tout homme, qui, dans la suite des temps, y fera la moindre brèche, manquera infailliblement sa destinée, sans ressource en lui-même pour reprendre ce qu'il a perdu. Il reçoit un trésor de vérités qui est sa loi, le fil conducteur de son existence. Il reçoit en outre une impulsion qui le porte sans cesse vers le but final de cette existence; c'est là ce qui lui est dû par droit de création. Mais s'il gaspille

le trésor, s'il rompt le fil, l'impulsion devient inutile pour lui : il a perdu son droit. C'est le gland qui perd son germe par accident. On ne songe pas à accuser la nature s'il ne lui en revient pas un autre pour le mettre en état d'accomplir sa destinée, qui est de produire un chêne.

Faire brèche au trésor, c'est évidemment violer la règle qu'il contient : c'est mal choisir. Or, l'homme n'est créé que pour faire acte de libre volonté. S'il choisit mal lorsqu'il a toute la lumière voulue pour y bien voir, et l'attrait constant qui lui montre le prix de son acte, il n'a rien à réclamer s'il n'obtient pas le prix. Il a irrévocablement détruit l'effet salutaire produit sur sa volonté par la sollicitation d'en haut, lorsqu'il reçut le bienfait de la révélation. Remarquons encore qu'un pareil homme, s'il a mission de transmettre le dépôt révélé à d'autres hommes, le leur transmettra, non tel qu'il l'a reçu, mais tel qu'il l'a ébréché. En violant la règle, il a subi une sorte de déchéance. Il s'est *déformé* à la lettre. Car l'intelligence reçoit sa *forme* de ce qui y est contenu. Instruire les enfants, c'est *former* leur intelligence. Leur apprendre le bien et le mal, c'est *former* leur cœur. *In-former* quelqu'un, c'est donner une *forme* à son esprit par certaines connaissances

qu'on y introduit. On est *formé* aux leçons de tel ou tel maître ; et l'on dirait très bien d'un homme de haut mérite, dégradé par l'inconduite, que c'est un cœur, ou une intelligence, ou même une nature *déformée*.

Ainsi l'homme *formé* aux leçons médiates ou immédiates du Créateur devient un cœur, ou une intelligence, ou une nature déformée, lorsqu'il détruit le fruit de ces leçons. Et il lui serait absolument impossible de reprendre sa *forme* sans un nouvel enseignement semblable au premier de tous. Ce qui n'est pas plus possible que de rendre au gland son germe perdu. Et si de plus cet homme a d'autres intelligences *à former*, il ne peut que leur donner ce qu'il a, c'est-à-dire leur transmettre sa *déformation*, et son impuissance à ressaisir la forme perdue. Tel il est, tels ils naîtront de lui, s'il est destiné à procréer.

Si donc il était admissible que le dépôt révélé eût pu se conserver intact chez plusieurs générations d'hommes, et que tout à coup, ou successivement, il perdît son intégrité chez tous sans exception, ce serait la perte de l'espèce entière. Ce ne serait plus qu'une espèce altérée, déformée, inutile. Elle deviendrait ce que nous appellions plus haut une

chose sans fonctions, un rebut dans la création. On peut assurer, par tout ce qu'on sait des procédés de la Nature en pareil cas, qu'une chose ainsi déchue ne peut tarder à disparaître, en vertu de ce travail incessant d'élimination par lequel la Nature rejette tout ce qui devient inutile dans ses œuvres.

Le cas est le même et beaucoup plus simple à l'esprit, si on suppose que tous les hommes sont issus d'un seul; lequel, ayant été *formé* directement par le Maître divin, aurait lui-même altéré le dépôt et perdu la *forme* intellectuelle reçue d'en haut. C'est l'espèce humaine perdue dès son berceau.

La première hypothèse ne satisfait pas la raison; car si les hommes eussent eu la puissance voulue pour conserver la *forme originelle* pendant plusieurs générations, on ne voit pas pourquoi ils ne l'auraient pas conservée indéfiniment. Et il y aurait de grandes probabilités que nous avons encore aujourd'hui la constitution normale du genre humain; c'est-à-dire une espèce entière restant sous l'empire d'une loi primitivement révélée, recevant d'en haut le secours et l'aliment qui sont le droit de toute créature, chaque individu finissant bien ou mal, suivant l'usage qu'il fait du secours et de l'aliment. Il n'y aurait pas déformation totale de l'humanité,

mais seulement des déformations isolées. Un pareil système, outre qu'il est démenti d'une façon éclatante par l'observation, est hérissé de contradictions inextricables. Il y aurait de fortes raisons métaphysiques pour établir que l'espèce humaine n'a pu rester telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, et se multiplier comme elle l'a fait. Mais sur un terrain aussi ardu et aussi délicat, le plus sûr est de s'en tenir à ce que donne l'observation.

Avons-nous cette constitution normale du genre humain? Est-il encore tel que l'a *formé* le Créateur?

Un homme qui est encore dans l'atmosphère originelle ne doit pas pouvoir s'égarer sur les lumières qu'il y trouve, et qui lui sont reconnues indispensables. Voyant ces lumières avec une infaillible certitude, il ne doit pas pouvoir violer la loi qu'elles lui prescrivent. Il en est de lui comme de tous les êtres possibles, sauf la différence des objets nécessaires, qui varient avec la nature de chacun. La brebis qui broute dans un pré, ne doit pas pouvoir confondre son gramen avec la plante mortelle qui pousse à côté. Elle a tout ce qu'il lui faut pour ne pas s'y tromper. Si cependant elle s'y trompe, c'est que quelque chose s'est altéré dans

son instinct. De même cet homme ne doit pouvoir commettre ni l'erreur ni le péché, à moins que quelque chose ne s'altère dans sa nature ou son essence. Ce ne peut être que sa volonté. S'il erre et pèche, c'est qu'il le veut d'une volonté délibérée et parfaitement sûre de ses actes. Il sait qu'il s'égare, pouvant ne pas s'égarer; il sait qu'il viole la loi, pouvant ne pas la violer. Il sait où le conduit cette infraction à l'ordre, puisqu'il ne peut rien ignorer à ce sujet, ayant toute lumière voulue. C'est le genre d'altération propre aux natures libres. Elle se produit : c'est fini une fois pour toutes. Voilà une âme déformée par un seul acte mauvais de la volonté. Il ne lui est pas plus donné d'en arrêter l'effet, qu'à la brebis de neutraliser le poison qu'elle a pris. Elle a irrévocablement rompu le fil de sa destinée. C'est la loi des êtres, comme nous le dirons au chapitre suivant. L'homme soumis à cette loi d'origine, tel qu'il a dû être au moment de sa formation, doit donc être absolument préservé de l'erreur et du péché relativement aux choses nécessaires à sa destinée. Si le genre humain a encore sa constitution normale, il y a encore des hommes *impeccants* et *inerrants*, qui marchent à leur destinée, par droit de nature, avec l'assurance de l'aigle qui ne se

trompe pas sur le choix de sa demeure, de sa nourriture, de ses moyens d'attaque et de défense.

Or, de pareils hommes existent-ils? Il n'y en a nulle part. Il ne peut pas y en avoir. *Errare humanum est.* Aphorisme universellement vrai en fait, quoique tout à fait faux en principe. Ce qui est humain, normalement parlant, c'est de ne pas errer, de ne pas pécher. C'est cela qui est la nature de l'homme, sa destinée, qui est de l'essence humaine en toute rigueur. L'homme cependant erre et pèche avec une prodigieuse facilité, et nulle part avec plus de violence que sur les choses de sa destinée.

Qui n'est frappé de l'effroyable désordre intellectuel et moral qui règne à cet égard dans l'humanité entière? Quel chaos de croyances! Quelle confusion partout! Où est la pure atmosphère originelle dans cette mêlée informe? Où est l'homme sans tache, resté traditionnellement fidèle à la première leçon du Créateur? Il n'existe pas. Le christianisme en cite une exception : c'est une femme qu'il propose à nos plus ardentes affections; mais elle n'est pas de pureté traditionnelle, et à part les Chrétiens, la totalité des hommes repousse une pareille exception. En tous cas, il n'y en a pas d'autre, dans tout le cours des âges. C'est donc l'humanité entière qui est

littéralement déformée. Elle n'est plus l'humanité telle que l'a faite et voulue le Créateur. Elle a manqué sa vocation première dans son absolue totalité. Une pareille déformation n'a d'explication possible que dans la seconde hypothèse posée plus haut : Un père commun déchu, entraînant toute sa race dans la même déchéance. En d'autres termes, il y a eu un PÉCHÉ ORIGINEL commis par le premier des hommes.

Il y a eu une première nature humaine *formée* par le Créateur, mais sujette à se *déformer*. Si elle s'altère, toutes les natures qui naîtront d'elle seront, non plus *sujettes à se déformer*, mais *essentiellement déformées* ou altérées. C'est là la différence qui existe entre l'homme issu de l'homme, et l'homme sorti des mains du Créateur.

La certitude d'une déchéance originelle dépend donc rationnellement de la certitude d'un simple fait d'observation, à savoir s'il existe ou non des hommes *impeccants* et *inerrants*. Or, il n'y en a pas. C'est un fait des plus universellement admis. Les hommes n'en disputent guère que pour y trouver des armes pour ou contre le libre arbitre. Beaucoup, le plus grand nombre, à coup sûr, refusent d'y voir l'effet d'un désordre primitif. Et ce refus est lui-

même le symptôme le plus certain du mal. Car ce qui constitue véritablement le mal du vice, ce n'est pas le vice en lui-même : c'est de méconnaître et de nier son propre vice. C'est en cela précisément que consiste l'altération subie par la volonté. Elle est mauvaise, elle est frappée de cécité, et ce genre de mal s'appelle l'*Orgueil :* c'est une extinction complète de lumière intérieure qui fait que l'homme ne se voit pas tel qu'il est, ne se reconnaît même pas chez ses semblables. Il voit chez eux ce qu'il ne voit jamais en lui. De toutes les choses du monde, celle dont il juge le plus faussement, c'est de sa propre personne, et c'est ce qu'il devrait connaître avec la plus infaillible certitude. Et on remarquera que toujours l'homme qui croit se connaître le mieux, est celui qui étale avec le plus d'évidence ce mal de cécité. Il y a là un flambeau éteint chez tous sans exception, et nul n'a le pouvoir de le rallumer. Ce n'est pas ainsi que la première intelligence humaine a été *formée*. Il lui était dû cette vue infaillible sur elle-même, avec tous les moyens de la conserver. Elle l'a perdue. La nuit s'est faite en elle. Il reste sans doute dans l'humanité d'imposants débris de la lumière éteinte. Ces aspirations constantes et impuissantes de toute créature hu-

maine vers un insaisissable Inconnu sont encore comme un souvenir permanent d'un état qui n'est plus. Ce n'est qu'une ruine; et il y en a d'autres. Le monument lui-même a disparu.

L'homme n'est plus qu'une plante étouffée dans son germe. C'est une destinée manquée. L'incrédule se récrie contre cette terrible vérité. Et cependant plus que tout autre entre les humains il en est la preuve saisissante. Car il nie sa destinée, parce qu'il ne la possède plus, et ne la voit même plus. Sa négation est l'affirmation même de la perte qu'il a subie.

CHAPITRE XI.

LA MISÉRICORDE.

L'espèce humaine déchue de toute destinée doit disparaître du sein de la nature. — Et aussi la création matérielle faite à son intention. — S'il n'en est pas ainsi, c'est contrairement aux lois de la nature. — C'est de l'illégalité en toute rigueur. — La Loi. — La Justice. — Le Sacrifice. — La Rédemption. — Motifs du Créateur pour relever sa créature déchue. — La Miséricorde, perfection suprême de l'amour. — Ne peut être manifestée que dans une création matérielle, sur une intelligence unie à un corps. — Nécessité d'une Incarnation de la Loi sacrifiée. — Nécessité de la permanence du sacrifice parmi les hommes. — Nécessité d'un surcroît d'action du Créateur sur sa créature. — Le Miracle et les phénomènes de surnature. — La négation de ces faits est faiblesse d'intelligence.

Le mal de l'espèce humaine est incurable. Il est de ceux pour lesquels l'art et la nature sont radicalement sans ressources. Nous l'avons dit, l'espèce n'est plus qu'une scorie, un résidu inutile dans la création. Si une intelligence créée eût assisté en témoin à la ruine originelle de l'être humain, elle eût pu, jugeant d'après le cours habituel des choses dans la nature, prédire avec certitude la prochaine disparition de cette scorie.

Cependant l'événement a prouvé que la prédiction ne se fût pas réalisée. L'espèce a traversé de longs siècles. Elle dure encore, et peut-être pour longtemps. La nature n'a pas rejeté de son sein cette espèce superflue, contrairement à son invariable habitude. Il y a eu là quelque infraction à l'ordre.

De plus, nous voyons qu'entre tous les hommes, dont les uns ne peuvent pas valoir mieux que les autres pour remplir la fonction dévolue à l'espèce, il s'en trouve qui connaissent le mal, qui le dénoncent à leurs semblables, qui luttent avec ardeur contre lui en eux-mêmes. Ils le voient donc ce mal? Ils n'ont donc plus la cécité commune? Ils ont donc recouvré cette vue intérieure sur leur propre état, qui était éteinte sans retour possible? Ce seul fait est une présomption invincible qu'il s'est trouvé un remède à ce mal incurable.

Cette durée indéfinie de l'espèce, cette renaissance de quelques-uns à la lumière, au moins en partie, sont des faits complétement en dehors du cours naturel des choses, et qu'il n'eût été donné de prédire à nulle intelligence créée. Il n'y a pas de lois dans la nature régissant de pareils faits. Ils sont d'ordre surnaturel. Celui-là seul qui avait *formé* la première intelligence infidèle à sa mission, a pu

en *former* d'autres pour que le fil rompu de la destinée humaine pût être ressaisi. Comment et dans quelles conditions à l'égard de l'homme ceci a-t-il pu se faire? Quels motifs est-il possible d'assigner à cet acte inattendu de la puissance divine? C'est ce dont il faut essayer de nous rendre compte.

La Cause première ayant jugé bon de produire un monde de créatures destinées à la servir, chacune selon sa nature, en fit une particulièrement destinée à apprécier son œuvre, à la connaître elle-même et à faire un usage déterminé de la volonté libre dont elle la dota. On peut croire hardiment que cette même Cause ne s'en est pas tenue à une seule créature ayant semblable destination. Ce monde inintelligent que nous habitons est, sans contredit, la moindre de ses œuvres. Une cause intelligente, ayant le pouvoir de créer des intelligences, ne peut manquer d'en avoir peuplé son univers. C'est dans ce genre de productions qu'elle se trouve elle-même reproduite au plus haut degré de perfection. C'est bien là que doit être son œuvre de prédilection, celle où elle a déployé ses plus sublimes magnificences. Aussi, rien n'est-il plus ordinaire et plus logique parmi les hommes que d'admettre l'existence, hors de notre monde, d'intelligences supérieures à la

nôtre ; et il est permis de supposer qu'elles existent en multitudes aussi innombrables qu'on voudra, sans craindre jamais d'épuiser la fécondité créatrice de leur Auteur. Il fallait qu'il y en eût une, et une seule, à la tête de cette création inconsciente qui est notre monde.

Elle fut créée selon les conditions de toute intelligence possible, c'est-à-dire avec un libre arbitre, et le devoir d'agir d'après une règle tracée. Elle a droit à toutes les lumières, à tous les secours voulus pour suivre sa règle, pour faire l'usage exigé de sa volonté. Tout lui étant surabondamment donné à cet égard, si elle refuse son service, par l'effet de cette même volonté, elle manque sa vocation, sa destinée. Elle n'a plus droit à rien de la part de son auteur. Elle n'a pas plus à réclamer ce qu'elle a dissipé, que l'animal ne serait en droit de réclamer un œil perdu, un membre coupé, la restitution de la vie après une mort violente et prématurée. Il n'y a pas de lois dans la nature qui puissent justifier et autoriser de pareilles restitutions.

L'homme refusant de faire l'usage exigé de ses facultés est une espèce perdue, comme tant d'autres l'ont été avant ou après elle, dans notre monde même. C'est une intelligence obscurcie et atrophiée,

comme il n'en doit pas manquer dans l'univers, du moment où toute intelligence n'a dû être créée que pour être mise en demeure de suivre, et à son choix, une voie donnée entre plusieurs. Une pareille perte ne sera pas un vide appréciable dans l'immensité universelle. L'Œuvre totale n'en sera pas appauvrie. Toutefois cette partie basse de l'univers, qu'on appelle la création matérielle, et qui a bien ses splendeurs, se trouve privée de son chef-d'œuvre, de sa plus noble partie, de ce que nous appelons volontiers *son essence*, si nos définitions sont justes. Sur ce point le vide est immense. On ose à peine en calculer l'étendue et la portée.

Ce monde, en effet, privé de la seule créature destinée à le connaître et à l'admirer, n'est plus qu'une stérile inutilité, une matière impuissante à rendre à son Auteur le seul hommage qu'une Intelligence créatrice puisse avoir l'intention d'imposer à ses œuvres. On ne conçoit l'utilité d'une création matérielle que si elle est, non la substance, mais le siége nécessaire d'une intelligence créée comme elle, qui la domine et fixe sa vraie destination en payant elle-même l'hommage attendu. Privée de cette intelligence, elle n'est plus rien. Elle devient à son tour résidu dans l'univers; et tout autorise à présumer

que si l'espèce humaine venait à être anéantie sur la terre, toute la création matérielle serait tôt ou tard destinée à crouler comme un mur qui a perdu ses fondations (1).

Or, même dans ce cas, la perte serait peu de chose pour l'œuvre totale de l'Intelligence souveraine. Elle serait moindre encore que celle de l'humanité même, car l'homme est plus grand, plus parfait, plus précieux, que tous les mondes matériels réunis avec leurs lois et leurs merveilles. De sorte que le salut même de cette création matérielle ne saurait être un motif suffisant pour que le pouvoir créateur lui conservât ou lui rendît son intelligence déchue et perdue. Si l'homme est la plus noble partie de ce monde matériel; s'il en est l'essence même, il faut dire que tout y est ordonné en vue de rendre possible son établissement sur l'un ou l'autre des points de ce monde. Le monde est pour l'homme; non l'homme pour le monde. Le monde est pour le service de l'homme; l'homme n'est que

(1) Une seule hypothèse peut rendre vaine cette présomption, c'est le cas où d'autres parties du monde matériel seraient, comme la terre, la demeure d'intelligences unies à des corps. Mais rien dans les sciences humaines ne justifie jusqu'ici cette hypothèse, qui a contre elle les plus fortes objections métaphysiques.

pour le service de Dieu. Il est la tête : La tête venant à tomber, elle ne sera pas rendue pour le service des membres. De là cette pensée si profonde que le monde n'aurait jamais eu une valeur suffisante, aux yeux du Créateur, pour l'induire à réparer le mal de l'espèce humaine.

La réparation n'a pas lieu sans motifs. Mais nul de ces motifs ne peut être tiré des créatures. Ce n'est pas pour le bien du monde matériel que l'homme sera réparé. Ce n'est pas non plus pour le bien du monde immatériel qui n'a aucune dépendance à l'égard de l'homme ou de la matière. Ce sera un acte de toute-puissance absolue, aussi bien que la création première de tous ces êtres ; et il n'y faut chercher d'autres motifs que ce que nous pourrions appeler le *bon plaisir* du créateur, son bien, sa satisfaction propre. Il est seul en cause dans un pareil acte. Ses motifs sont en lui. On les chercherait en vain hors de lui. Il n'est certainement donné à nul mortel de les découvrir par lui-même dans cet abîme insondable. Mais tout Chrétien les connaît, sur la foi de l'Autorité qui l'enseigne, et il n'est pas impossible d'en rendre compte.

Dans les sociétés humaines, lorsqu'un homme porte préjudice à un autre, la loi le frappe. Il subit

une peine qui est considérée comme l'équivalent du dommage qu'il a causé. Cette compensation du mal par la peine est ce qu'on appelle la JUSTICE. S'il arrive que, malgré la loi, le délinquant échappe à la peine par le fait de ceux qui gouvernent, c'est la loi qui se trouve elle-même frappée; elle est violée, foulée aux pieds; et avec elle, tous les intérêts qu'elle est appelée à sauvegarder. Toute loi violée sans compensation est une loi *sacrifiée.* Et ceci est vrai d'une façon absolue, partout où il y a des lois : dans la nature, aussi bien que dans les sociétés. Lorsque deux individus d'espèces différentes s'accouplent, ils violent une loi de la nature. La compensation dans ce cas est la stérilité du produit. Si malgré la loi le produit était fécond, la loi ne serait qu'une vaine lettre morte : elle serait *sacrifiée.* Toutes les monstruosités naturelles sont des compensations à la violation de certaines lois. Si au moment de ces violations, les monstruosités ne se produisaient pas, il n'y aurait pas de compensation, pas de peine, et ce serait toujours au préjudice ou au *sacrifice* de ces lois.

Remarquons que, dans tous les cas, la compensation, qui est la conséquence de la violation, entraîne irrévocablement la perte de quelque destinée

naturelle. La simple amende que paie un délinquant, le temps qu'il reste privé de sa liberté, la vie que lui ôte la société, sont toujours des objets, des biens humains détournés de leur vraie destination. Le métis infécond est un être sans destinée naturelle. De même toutes les productions anormales de la nature. Et dans tous ces cas également, les choses condamnées à perdre leur destination naturelle ne pourraient la conserver qu'au détriment de la loi.

C'est ce qui peut avoir lieu dans les lois humaines trop souvent *sacrifiées* aux passions et aux caprices des puissants. Mais la nature n'en offre jamais d'exemples. Là, toute violation est infailliblement compensée par la perte de quelque destination naturelle. Là, la loi est inflexible, inexorable, toujours sûre de son effet. Supprimez-en par la pensée le Législateur suprême et maître de la loi, il vous restera certainement ce que les philosophies matérialistes appellent l'inéluctable destin, l'aveugle fatalité, ce *tissu sourd et impénétrable* (1), où la loi

(1) Littré, Préface à la traduction de la *Vie de Jésus*, par Strauss. Remarquons que les athées ne voient partout que des lois qu'ils disent aveugles et sans législateur. Une seule leur échappe, c'est celle qui les régit eux-mêmes et les condamne sans retour. Ils n'ont pas d'yeux pour la voir.

règne en souveraine et ne laisse de place à aucune espèce de libre arbitre.

La première intelligence humaine qui a rejeté la lumière supérieure jugée indispensable pour la conduire à sa destinée, a violé une loi de nature. Quelle peut être la compensation équivalente? Les lois humaines frappent l'homme dans ses biens, dans sa liberté, dans sa vie, suivant la violation qu'il a commise. Elles ne peuvent pas frapper plus haut. Et cependant, il y a quelque chose chez l'homme qui domine tout cela, qui est de beaucoup plus précieux. Il y a en lui une essence supérieure à l'action de toutes ces lois; et cette essence a aussi bien sa destinée que ces biens, cette liberté, cette vie, qui sont tout à fait à la merci de ses semblables. C'est cette destinée supérieure de l'essence humaine qui est en jeu devant la loi des âmes. C'est elle qui est perdue comme compensation, s'il y a violation.

Le fait s'est effectivement accompli. Il en est résulté cette monstruosité qui est l'homme détourné de sa vraie destination finale.

On le voit, cette perte de destinée est aussi logique, aussi rigoureusement nécessaire là que partout ailleurs; et s'il advenait que le délinquant fût rendu à sa destinée après la violation, ce serait au

détriment de la loi. Il faudrait dire que là aussi la loi est *sacrifiée.*

Mais qu'est-ce donc qu'une loi ? C'est une volonté qui impose ceci ou cela. Quelle est cette loi violée par une intelligence humaine? C'est la Volonté divine; c'est le Créateur lui-même; car, comme on le verra, il n'est pas, à la façon des législateurs humains, l'être qui promulgue la loi; il est la Loi même. Voilà ce qu'il faut *sacrifier* pour que la loi violée reste sans compensation; pour que l'homme, violateur de cette loi, retrouve encore le fil perdu de sa destinée.

Entendez-le bien, incrédules de tous les temps et de tous les lieux, après avoir violé la loi divine par vos erreurs et vos blasphêmes, si vous gardez la moindre prétention au salut de vos âmes, ce ne sera jamais qu'au prix *du sacrifice d'un Dieu.* Vous serez le délinquant échappé à la Loi, malgré la Loi que vous avez violée. C'est à cause de vous et pour vous que la Loi est sacrifiée. Il est vrai que vous niez le sacrifice. Mais vous niez aussi le salut de vos âmes. Preuve hélas! trop accablante de l'insondable profondeur du mal, puisque même un si prodigieux sacrifice reste sans efficacité sur tant d'incurables ulcères!

Il s'est accompli ce sacrifice par excellence. Il s'est accompli, non-seulement pour les rétifs qui le nient avec un superbe dédain, mais pour nous tous, membres de la famille humaine. Car, tous tant que nous sommes, nous avons le mal originel au même degré sans différence aucune. Qui sondera les mystères du cœur humain pour nous dire pourquoi les uns se laissent ouvrir les yeux à la plus suave, la plus pure des lumières, tandis que les autres les gardent obstinément fermés, malgré la plus saisissante évidence qui ait jamais assujetti la raison ?

Le sacrifice s'est accompli ; il n'y a pas un seul instant à en douter : puisque l'espèce humaine subsiste encore ; puisqu'il y a des hommes qui prient, qui reconnaissent leurs vices, qui se combattent eux-mêmes, qui se soumettent à une loi révélée ; le tout en vue d'un salut éternel, dont nous ne devrions même pas soupçonner l'existence, sous l'empire pur et simple de la loi. L'être humain, dès son apparition sur la terre, fit une grande chute dont il était juste qu'il ne se relevât jamais. Il lui a été offert néanmoins de se relever. Un remède inespéré s'est trouvé à son mal. Perdu, captif, sans ressources, il a été *racheté :* à quel prix ? Par le sacrifice de la Loi. C'est son Créateur qui s'est fait sa victime. Il y a eu une

RÉDEMPTION de l'humanité. Et qu'on ne croie pas que ce soient là des métaphores, des allégories, des fleurs de rhétorique, de la mystique religieuse. Quiconque voudra élever son cœur et sa raison à la hauteur de cet incomparable phénomène, devra prendre tous ces termes selon leur sens propre le plus précis; et procéder dans ces hautes explorations, avec l'inflexible et froide rigueur du raisonnement syllogistique.

Nous voyons, par les faits mêmes, que l'humanité a été mise en pouvoir de retrouver sa destinée perdue, et que cela n'a pu se faire qu'à l'aide d'un sacrifice sans égal. Mais nous n'avons pas encore ce que nous cherchons. Quels peuvent être les motifs d'un pareil sacrifice? Pourquoi ce préjudice à la Loi par excellence? Quelle raison d'en suspendre le cours? Nous savons qu'il ne faut pas chercher ces motifs ailleurs que dans le Créateur lui-même. On peut dire, dans une multitude de cas, qu'il fait telle chose créée en vue de telle autre également créée : c'est le propre de toute intelligence d'agir de la sorte. Mais on ne peut être admis à dire qu'il a relevé l'homme tombé, en vue de quelqu'autre chose créée. Car, dans un ensemble de choses bien ordonnées, il n'en est pas une en faveur de laquelle il

puisse être commandé de préjudicier à la loi commune. Ce n'est même pas en faveur de l'homme que cette *illégalité* a pu se produire. Car, en aucun cas, il ne peut y avoir dans un délinquant de motifs légaux de ne pas lui appliquer la loi. Ce n'est qu'en vue de lui-même et pour lui-même que le Juge suprême a pu se déterminer à sortir de la légalité.

Nous nous plaçons toujours dans l'hypothèse de la création du monde, en attendant de montrer qu'il y a là mieux qu'une hypothèse. La Cause première ne peut avoir d'autre motif de créer, de tirer les choses du néant, que de se manifester au dehors ; de répandre dans ces choses les perfections sans nombre dont elle est le résumé. Elle se reproduit, s'imite elle-même dans ses créatures ; et il est permis de supposer qu'elle a fait l'univers assez vaste pour contenir tout ce que le fini peut imiter ou absorber de la perfection infinie. C'est ainsi que l'on reconnaîtrait à l'analyse que, ce qu'il y a de parfait, même dans la plus vile matière, est une imitation du Type absolu.

Toutes les choses que nous appelons parmi nous la bonté, la beauté, la justice, la mansuétude, la force, la puissance, etc., ne sont que des perfections

relatives imitées du même Type. L'amour également. Même avant l'apparition des créatures, la cause première aimait. Elle était elle-même l'objet de son amour. Nous verrons qu'elle était tout amour, aussi bien que toute bonté, toute justice. La créature survenant, lui devint objet d'amour. Mais ce n'est pas un amour qui s'ajoute au premier. Ce que le Créateur aime dans sa créature, c'est la perfection qu'il y a mise, c'est-à-dire sa propre perfection. C'est toujours son éternel amour. S'il n'était pas la perfection une et simple; si sa perfection pouvait se diviser en perfections variées, comme celles d'ici-bas, il faudrait dire que l'amour est la première de toutes; le lien de toutes les autres; le vrai feu du Ciel, principe de tout mouvement, de toute vie dans l'univers. Elle devait avoir le premier rang dans les perfections créées. Elle devait être imitée partout, à tous les degrés, sous toutes les formes possibles. La création étant donnée, il était impossible qu'il ne s'y trouvât pas des créatures capables d'aimer à la façon du Créateur, c'est-à-dire de le reconnaître ou de l'aimer lui-même dans les perfections des choses; et c'est à cet effet qu'il y eut des intelligences faites à l'imitation de la sienne; libres comme la sienne, mais non à l'égal de la sienne : car nulle perfection

ne peut lui être égale. Or, l'imperfection de la liberté est le pouvoir de mal choisir. Toute intelligence créée, étant imparfaitement libre, pouvait donc refuser de reconnaître son Créateur dans les perfections créées, et de lui rendre ce don d'amour qu'elle tenait de lui, manquant ainsi le but de sa création. C'était une chose perdue dans l'univers; et il devait y en avoir de telles dans tous les ordres de choses possibles, du moment où la perfection créée n'est nulle part sans défaut.

La création des choses, et particulièrement de celles qui sont capables d'aimer le Créateur, est un acte d'amour. Une intelligence, au moment de sa création, est mise en présence de la créature et de son Créateur, avec faculté d'aimer soit la créature pour elle-même, soit seulement ce qu'y a mis le Créateur, et par suite le Créateur lui-même. Il faut opter. Elle a toutes les lumières voulues pour ne pas s'y tromper. Elle choisit : tout est dit. Son sort est fixé avec une infaillible justice.

Mais là, cependant, n'est pas la suprême perfection de l'amour. Les poètes disent que l'amour est obstiné et doit avoir la vertu de tenter l'impossible. Ce n'est pas là de la fiction poétique. C'est du vrai dans sa plus haute expression. L'amour divin est

imparfait s'il n'a pas cette obstination, et s'il ne tente pas l'impossible. Or, l'impossible est de ramener à l'amour une créature qui a refusé d'y venir, lorsque tout lui a été donné à cet effet.

Si cette intelligence rebelle a été créée dans des conditions de nature telles que, image de l'éternité, elle doive rester en dehors du temps et de l'espace, affranchie, par conséquent, de tout changement, de toute vicissitude dans son état natif, il y aurait contradiction à admettre qu'elle pût être ramenée par l'obstination de l'Amour à un état autre que celui de son choix. S'il n'y avait que de pareilles intelligences dans l'univers, il ne pourrait jamais être question de rappeler à l'amour celles qui s'en seraient détournées. Le mot des poètes ne serait réellement alors qu'une vaine fiction; et nous concevrions un amour plus parfait que l'amour divin, ce qui ne peut être.

Pour que cette extrême perfection de l'Amour puisse se manifester dans la Création, il faut donc supposer une intelligence créée dans des conditions telles qu'elle puisse subir les alternatives, les changements d'états qui sont le propre des choses soumises au temps et à l'espace; et une création matérielle pouvait seule fournir ces conditions. Il

fallait des intelligences unies à la matière, et en subissant les vicissitudes, c'est-à-dire pouvant naître, croître, grandir, se développer avec elle, passer d'un état à un autre.

Si le Créateur a fait l'univers pour manifester ses perfections, il a dû créer tout un monde matériel, couronné par une intelligence unie à un corps, afin de rendre possible la manifestation de l'Amour à sa plus haute perfection. Rien n'autorise à admettre qu'il ait créé d'autres mondes matériels que le nôtre à cet effet. Mais on peut croire, sans témérité, que si le genre humain fût resté dès le principe fidèle à sa vocation, une autre création matérielle, avec une autre intelligence unie, eût été nécessaire pour qu'une perfection divine ne restât pas sans imitation dans l'univers.

Une intelligence humaine, ayant rompu avec son Créateur en lui refusant l'amour, tombe pour ne plus se relever. Son sort est fixé : c'est la loi. Or, l'impossible consiste à la relever, malgré la loi. Elle est sujette au changement, pendant tout le temps qu'elle reste unie à un corps matériel. C'est ce temps qui est donné au Juge pour amener le condamné à résipiscence; le temps donné à l'obstination de l'Amour pour livrer son combat désespéré à la

créature perdue. Au-delà, tout est fini. C'est l'éternité : plus de temps, plus d'espace, plus de matière, plus de changement possible. C'est le règne absolu de la Loi. Cette obstination de l'Amour à ramener l'amour perdu porte dans nos langues le beau nom de MISÉRICORDE.

La miséricorde a ses imitations sur la terre, et c'est pourquoi les hommes sont coupables d'ignorer qu'elle leur vient d'en haut, et que, au Ciel, comme sur la terre, elle est le chef-d'œuvre de l'Amour. Pardonner, à tous les degrés possibles, c'est toujours faire le sacrifice de ce qui est dû à une injure. C'est agir aux dépens d'une loi quelconque. Les hommes ne pardonnent que parce qu'il y a au Ciel le type du pardon ou du sacrifice. Et la miséricorde divine est une *illégalité* beaucoup plus strictement que toutes les miséricordes terrestres.

Si la miséricorde n'avait pas son type dans le Ciel, elle ne serait pas imitée sur la terre. Et si les hommes ignoraient qu'elle est dans le Ciel, ils n'en auraient pas ombre de notion sur la terre. Or, un monde matériel mesuré par le temps et l'espace, comme le nôtre, étant destiné à rendre possible la manifestation de cette perfection divine, il faut que la créature intelligente, qui est l'essence de ce

monde, connaisse une pareille perfection et la puisse imiter. Il faut que son intelligence en soit *informée*, et elle ne peut l'être que par le pouvoir révélateur qui *informe* toute intelligence sortant de ses mains.

C'est en vain pour la créature que la miséricorde est une des perfections du Ciel, si la créature ne sait pas qu'après violation de la Loi, elle ne peut être relevée que par le sacrifice de la Loi; c'est-à-dire du Ciel même. Etant supposé qu'il est dans les desseins du Créateur de manifester sa miséricorde dans la Création, il doit à la créature déchue de l'informer du sacrifice qu'il fait. Il doit la persuader que sa *grâce*, son retour à la vie perdue est au prix de cette immense illégalité. Or, comment faire passer cette persuasion dans une intelligence déchue, fermée à toute lumière surnaturelle? Comment ramener une volonté dégradée et rebelle à tout attrait divin? Faut-il dire que dans ce cas les moyens sont nombreux? que les voies de Dieu sont variées à l'infini? Je ne sais. Les ressources divines échappent ici à ma débile raison. J'en cherche en vain plusieurs qui eussent pu être mises en œuvre à cet effet. Je n'en vois ni cent, ni dix, ni deux; mais j'en vois une, la seule concevable dans les conditions

actuelles de l'être humain : c'est de frapper à la source même de ses connaissances. Il ne reste plus qu'un seul moyen sûr de persuader et convaincre l'homme déchu, c'est de lui imposer l'*observation*, l'*expérience*, le témoignage de ses propres sens. Il faut qu'il voie, qu'il touche, qu'il sente le sacrifice de la Divinité pour acquérir la persuasion qu'il est réellement l'objet de la miséricorde céleste. Voilà la condition première et nécessaire de sa réhabilitation, de son retour à sa destinée perdue.

Il faut que ce sacrifice, cette annihilation de la Loi, cette prodigieuse illégalité s'accomplisse sur la terre, sous les yeux mêmes des humains, pour que la miséricorde, cette suprême perfection de l'amour, ait sa manifestation quelque part dans la création. Il faut que les hommes voient le sacrifice pour y croire, et que, par conséquent, ce sacrifice revête une forme sensible, matérielle; il faut une *matérialisation*, une INCARNATION de la Loi sacrifiée. Mais que dis-je! Les hommes verront et ne croiront pas. Ce ne sera pas assez que le Sacrifice s'accomplisse une fois pour toutes, en un point donné du temps et de l'espace. Parce qu'alors quelques-uns seuls auront vu; et combien d'entre eux croiront? Nous le savons. Le bienfait ne sera que pour eux. C'est trop peu pour

l'obstination de l'amour. Il faut que le sacrifice soit pour tous : il faut par conséquent que tous, sans exception, en tous temps et en tous lieux, puissent le voir de leurs yeux. Il faut que ceux-là seuls n'en profitent pas qui refusent de le voir, ou qui, le voyant, refusent d'y croire. Alors seulement l'amour a atteint le comble de sa perfection.

Si le sacrifice n'est pas établi en permanence sous les yeux des hommes, la miséricorde est imparfaite. Il faut dès lors la rayer du nombre des perfections du Ciel, et par conséquent de la terre. Toute grâce, toute clémence, tout pardon, toute faveur n'est plus seulement une illégalité, mais une *injustice*, une *injure*.

Faut-il en venir à nier et à répudier les plus nobles vertus du cœur humain? Faut-il ne plus connaître dans les sociétés qu'un niveau de fer qui brise impitoyablement toute déviation, toute inégalité, tout ce qui étant accordé aux uns ne l'est pas aux autres? Hélas! n'est-ce pas là l'abîme de ténèbres intellectuelles où s'engloutissent sous nos yeux tant de belles intelligences, qui en entraînent après elles tant d'autres de moindre éclat? C'est le ver de la négation qui ronge et détruit jusqu'aux dernières parcelles restées en nous du céleste aliment. Et

cependant, malgré ces effrayants excès, fruits des bouleversements de toutes sortes qui ont dévasté les intelligences, les hommes ne cesseront jamais de croire à la beauté du pardon. Les sociétés, même les plus gangrenées par l'incrédulité, inscriront toujours dans leurs codes le droit de grâce comme la plus belle des prérogatives souveraines. L'antiquité païenne la plus incrédule et la plus dissolue nous a légué, sur l'oubli des injures, des maximes et des exemples qui commandent le respect de tous les siècles. C'était, dès ce temps-là, la vertu des âmes fortes, la plus admirée des vertus. Et ce que les hommes y ont de tout temps admiré, c'est une beauté qui, comme toutes les beautés possibles, n'est que la pâle image d'un type suprême. L'homme ne pardonne que parce qu'il y a un Dieu qui pardonne. Et lorsque nous nous sacrifions nous-mêmes en pardonnant une injure, même en dehors de tout commandement religieux, nous ne faisons qu'imiter un Créateur qui s'est sacrifié de même sorte et qui a dû rendre son sacrifice sensible à tous les hommes. Nous pouvons ne pas croire à ce sacrifice divin; mais c'est perversité de nature. Le plus fier incrédule, à qui il arrive de pardonner et de trouver beau le pardon, prouve invinciblement qu'il est

nécessaire qu'un Dieu se sacrifie en permanence sous nos yeux.

A-t-il dû se consommer, ce sacrifice divin, à l'heure même de la première déchéance, afin que tout homme, depuis cette heure néfaste, ait pu voir de ses yeux le prix de sa rédemption? On n'y voit nulle raison. Dès ce moment, le sacrifice est fait. L'homme est grâcié. Il faut seulement qu'il le sache, qu'il accepte sa grâce, qu'il en connaisse le prix et les conditions. Il faut que l'Evénement qui doit être l'accomplissement sensible de sa rédemption lui soit annoncé et promis, et qu'il y attache ses regards, au moins par l'espérance. Alors la Miséricorde est sauve intégralement. Quant au temps marqué pour la consommation du sacrifice, rien n'empêche qu'il n'y ait là des considérations d'opportunité dont nous ne sommes pas juges. Il viendra ce grandiose Evénement. Il viendra tôt ou tard, dans le cours des âges, sans que l'homme ait en aucun cas le droit de se plaindre d'une trop longue attente.

L'attendons-nous encore, ce grand coup de la grâce? Est-il venu? Cherchez, incrédules, cherchez sur la terre. Visitez les nations. Ouvrez les yeux; prêtez l'oreille. Et si quelque part vous entendez

parler du sacrifice permanent d'un Dieu, d'une rédemption humaine, arrêtez-vous là; examinez. Tremblez à la pensée que le temps de la miséricorde est peut-être venu et passé à votre insu. A voir ou ne pas voir, il y va du salut de ce qu'il y a de plus grand, de plus beau, de plus sacré dans votre être. La raison vous est donnée pour que vous n'ignoriez pas que ce sacrifice est inévitable, et doit être le plus grand événement de l'histoire des hommes. Si vous ignorez cela, en quelque lieu que vous soyez, vous êtes coupable de lèse-raison. Et qu'est-ce donc si l'événement s'est accompli; s'il se passe chaque jour sous vos yeux, de telle sorte qu'il vous est impossible de ne pas le voir, et que néanmoins vos yeux obstinés se refusent à le voir?

Il faut le reconnaître, hélas! cette terrible incrédulité est au cœur de tous les hommes sans exception. Elle est telle que même le sacrifice de la Loi prenant place parmi les événements sensibles de la terre, n'est pas suffisant à lui seul pour ramener à l'amour ces volontés atrophiées. Il faut encore que l'action divine s'exerce d'une façon toute particulière. Il y a toujours cet attrait de l'amour divin qui ne cesse jamais de s'exercer sur la créature, et qui est comme la mesure légale de ce qui lui est dû au

moment où elle sort des mains du Créateur. Mais ce n'est plus assez pour la créature déchue. Il lui faut un surcroît *illégal* de sollicitation. Qu'on ne cherche plus à découvrir ici une loi pouvant régir la distribution de l'action divine sur les âmes. La loi n'est plus; elle est sacrifiée. Tout ce qui se passe désormais est *hors la loi*. Nous n'avons pas craint de dire *illégal*. Nous ne sommes plus sous le régime commun, mais sous un régime d'exception, de faveur, de grâce, de Miséricorde : c'est tout un. Il faut s'attendre à ce que l'amour divin excitera toutes les volontés rebelles à l'amour, avec une puissance suffisante pour les déterminer à ouvrir les yeux, à écouter l'appel, si bon leur semble. Mais il ne faut pas s'attendre à ce que l'excitation soit la même pour toutes. Il y aurait présomption et absurdité à le prétendre. Ce serait vouloir ramener la loi là où elle ne peut plus être, où il ne peut plus y avoir que ce que nous appelons *le bon plaisir*. La Miséricorde est sauve en nous faisant à tous la faveur qu'il nous faut pour vaincre notre obstination; libre à nous d'en profiter. Et il n'y a que de notre faute si nous n'en profitons pas. Mais nous pouvons n'être pas tous également favorisés sans que personne ait à se plaindre de l'amour du Créateur.

Du moment où cette action ne s'exerce plus sous forme de loi, on doit comprendre que ce ne peut être qu'une action isolée, particulière à chaque individu humain, et émanant directement du Créateur, non des agents intermédiaires qui n'ont pas cessé de fonctionner légalement. L'exercice de la miséricorde suppose nécessairement une sorte de lutte corps à corps entre le Créateur et chaque créature humaine en particulier. Et, dans cette lutte, il n'est que trop visible que l'Amour peut n'être pas toujours vainqueur, puisque la victoire ne cesse pas un seul instant d'être subordonnée au libre arbitre de la créature.

Mais s'il est vrai de dire sur la terre que l'amour est fécond en ressources pour triompher des obstacles, combien n'en doit-il pas être ainsi de ce Type de l'amour qui est dans le Ciel? On ne saurait concevoir une limite à la variété des moyens qu'il a le pouvoir de mettre en œuvre pour introduire quelque rayon de sa flamme dans ce cœur devenu de glace depuis sa rupture avec le grand Foyer. C'est une action qui, par cela même qu'elle n'est l'expression d'aucune règle, est susceptible de s'exercer sous une multitude de formes entre lesquelles il n'y a d'autre relation nécessaire que le but final, commun à

toutes, et qui est de convaincre l'homme en lui montrant le grand sacrifice.

Or, il est évident que cette action supplémentaire du Créateur sur la créature doit se traduire en faits saisissables et appréciables par cette dernière. Ces faits de toute nature doivent être ce qu'on appelle des *phénomènes*, frappant les unes ou les autres de ses facultés, de façon à l'ébranler jusque dans les plus profondes racines de son être. L'effet à obtenir est cet ébranlement; et c'est là, en toute rigueur, ce qui est *hors la loi* et *hors nature*. Les phénomènes ne sont que les moyens ou l'occasion de l'obtenir. Considérés en eux-mêmes et isolément, rien n'empêche qu'ils appartiennent à l'ordre régulier ou naturel des choses. Ce ne sont alors que des occasions qui se produisent à point, quoique naturellement, pour produire l'effet attendu. Telles sont les épreuves ordinaires de la vie, les effets de l'éloquence humaine, etc. Mais rien n'empêche non plus que ces phénomènes ne soient eux-mêmes *hors la loi,* tout comme l'action qui les suscite. Non-seulement il est possible que de pareils moyens soient mis en œuvre, mais il est certain qu'il y en aura; et il est nécessaire qu'il y en ait.

Il est visible, en effet, que si la Toute-Puissance,

qui est la Loi, a le pouvoir de sacrifier la Loi, et de se mettre elle-même hors la loi pour exercer la Miséricorde, elle a, à plus forte raison, le pouvoir, non-seulement de suspendre, en certains cas, la loi commune, ce qui est donné à toute souveraineté; mais d'agir en dehors de la loi commune, c'est-à-dire de produire des phénomènes qui sont sans relation avec la loi commune. Et si l'on reconnaît que la réhabilitation de l'homme déchu est un effet qui ne peut être la conséquence d'aucune loi existante, qui suppose, au contraire, le sacrifice de la loi, on verra sans peine qu'il est de toute impossibilité qu'un pareil effet soit obtenu par des moyens exclusivement réguliers et légaux. L'irrégularité dans l'effet suppose nécessairement l'irrégularité quelque part dans les causes. Et c'est pourquoi il est nécessaire que, entre les phénomènes par lesquels se traduit l'action de Dieu sur les âmes, il y en ait qui soient eux-mêmes irréguliers, c'est-à-dire qui soient placés en dehors de la règle commune.

Il devait avant tout y avoir de ces phénomènes, particulièrement destinés à frapper l'âme humaine par la voie des sens, la vraie source première de tous nos mouvements intellectuels; c'est ce qu'on appelle les MIRACLES. D'autres ont pu frapper plus

directement sur les facultés intérieures de l'homme, comme les prophéties, les visions, etc.

Nous n'avons pas à traiter ici de ces faits singuliers qu'on a appelés *surnaturels,* et qui le sont en effet par la raison qu'ils n'appartiennent pas à l'ordre naturel des choses. Il nous suffit de montrer qu'ils sont rigoureusement logiques et nécessaires dans l'hypothèse d'un acte souverain de miséricorde. Un miracle est un fait extraordinaire, étranger à l'ordre établi sous nos yeux. Or, un acte souverain de miséricorde est le plus extraordinaire des miracles, qui ne peut s'accomplir qu'à l'aide d'une multitude de miracles beaucoup moindres. C'est à ces faits extraordinaires que l'incrédulité réserve plus particulièrement le nom de *surnaturel.* Pour nous, ce n'est qu'une très-minime manifestation de ce qui est vraiment surnaturel autour de nous et en nous.

Il y a une science impie qui s'intitule la *Critique moderne,* et qui a pris à tâche de détruire toute foi religieuse. C'est un édifice dont toute la solidité repose sur la négation de ce surnaturel; sur son élimination complète et absolue des faits qui ont pris place dans l'histoire des hommes. Nous pouvons voir maintenant ce qu'est cette solidité, ce que vaut l'édifice. Cette négation du surnaturel est logique

dans le système de la négation suprême qui réduit tout à la matière; mais elle n'est logique que là. Quiconque croit encore en un Dieu puissant et miséricordieux est en violente contradiction avec la raison, s'il n'affirme pas la possibilité et la nécessité du miracle. La vraie critique peut se proposer de discerner ce qui a ou n'a pas le caractère miraculeux; mais elle n'est qu'un monstrueux sophisme si elle pose *à priori* la négation de tout fait surnaturel.

La science, dit-on, nie le miracle, comme étant contradictoire avec les lois de la nature : c'est faux. La science ne peut rendre une pareille sentence, attendu que le miracle n'appartient pas à l'ordre des faits qu'elle analyse. Ce serait prononcer hors de sa compétence. Elle ne le nie pas. L'impiété seule le nie.

Un miracle est un phénomène qui n'est pas l'effet des lois de la nature. Nous avons pu, à cause de cela, le dire irrégulier, illégal. Mais c'est le genre d'irrégularité ou d'illégalité qui se produit dans la suspension d'une loi par le souverain, qui est maître de la loi; ou dans la production de phénomènes qui ne sont pas régis ou prévus par les lois existantes. Ce n'est jamais là du contradictoire à la loi. Ou du moins, si l'on tient à maintenir le mot, il faut dire

que c'est un contradictoire, un ***illégal*** qui a sa raison d'être très-logique. La loi peut être ***sacrifiée*** ou suspendue dans une circonstance donnée, et ne pas périr pour cela. C'est ce qui a lieu toutes les fois que des actes de clémence, des régimes d'exception sont conçus avec sagesse et prudence ; et il faut admettre que c'est le cas du sacrifice sublime qui est la splendeur de la Miséricorde. La contradiction, au contraire, telle qu'il faut l'entendre en logique, tue la loi.

La négation du surnaturel par une intelligence est une preuve incontestable de sa faiblesse. C'est de sa part l'impuissance de s'élever jusqu'aux sommets extrêmes de l'intelligible humain. Ce n'est pas la preuve d'un défaut naturel de capacité intellectuelle; mais d'un affaiblissement moral qui a pour effet de rétrécir accidentellement cette capacité. Les époques où cette négation est le plus répandue dans les sociétés sont nécessairement des époques de décadence intellectuelle et morale. Ce n'est pas à dire que ce soient des époques d'ignorance. Au contraire, il arrive assez ordinairement que c'est en de pareils moments que l'esprit humain est le plus abondamment pourvu de connaissances en tous genres. Mais ce qui arrive alors, c'est que toutes ces connaissances sont celles

qui résultent immédiatement du témoignage des sens, de l'observation, de l'expérience. Séduit par les beautés relatives de la matière, l'homme s'y confine, s'y laisse absorber, oubliant que, si loin qu'il aille dans cette contemplation, ce n'est jamais là que le premier et le plus bas aliment de sa vie intellectuelle. C'est précisément cet oubli de soi-même dans les bas-fonds de l'intelligible humain qui constitue la décadence et la faiblesse de l'esprit. C'est bien là toujours cette cécité originelle qui nous empêche de reconnaître la perfection même du Créateur dans les beautés de la créature.

Cette nature matérielle, si splendide, si admirable, qui procure de si nobles jouissances à ceux qui l'explorent, ne saurait jamais être qu'un monde étendu sous nos pieds. Elle est notre inférieure. Nous descendons pour y puiser. C'est pour nous un *bas-fond* en toute rigueur : écueil dangereux et funeste à ceux qui s'y renferment et qui y restent ; au contraire, piédestal du salut à ceux qui n'y voient, ce qu'elle est en effet, qu'un point d'appui pour prendre essor vers cet autre monde qui s'étend sur nos têtes. Là sont les beautés supérieures vraiment dignes de notre constante contemplation. Là est la grande patrie des intelligences, leur rendez-vous perma-

nent, pendant comme après la vie présente. Il faut monter pour y entrer; et c'est l'effort de l'ascension qui est la véritable mesure de la vigueur des âmes.

CHAPITRE XII.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

Revue sommaire du livre. — Accomplissement du sacrifice de la Loi. — Institution de l'Église. — Le phénomène de la persuasion chrétienne. — La crue du niveau intellectuel des hommes depuis le sacrifice. — Fureurs humaines contre la Victime et son institution terrestre.— Nécessité d'un centre indestructible et infaillible.

Arrivés au terme de notre *Étude*, revenons au point de départ, et reprenons à pas rapides la route que nous venons de parcourir.

Dans cet immense univers, tel que doit le concevoir toute raison convenablement disciplinée, il y a deux parts à faire. D'un côté, un monde matériel, régi par des lois propres à sa nature; d'un autre côté, le monde de l'esprit, absolument distinct de la matière, avec laquelle il n'a aucune propriété commune.

Sur les confins de ces deux mondes, comme trait d'union entr'eux, existe la Créature humaine, qui est

tout à la fois matière et esprit. La matière est son domaine; et ce que l'homme possède de l'autre monde lui assure là une incontestable supériorité. Il y domine en maître; en saisit et subjuge les substances, mais, intelligence bornée, tout son pouvoir expire sur l'autre monde. Il n'y règne plus, n'y domine plus. Là, toute substance lui échappe; tout est plus grand que lui. La capacité, la force lui manquent pour s'emparer intellectuellement des objets qui s'y trouvent. Cependant, ce n'est pas un monde dont il puisse être complétement isolé; et, en effet, il est *trait d'union* entre deux choses séparées. Intelligence lui-même, il appartient au monde de l'intelligence, et il en a la preuve dans les aspirations constantes de son être vers le monde insaisissable : c'est comme une revendication d'un bien qui lui appartient.

Ces aspirations, si naturelles à l'homme, nous ont fourni l'occasion de montrer que leur objet, c'est à dire ce monde immatériel, supérieur à l'homme, est une saisissante réalité que le genre humain affirmera toujours sous une forme ou sous une autre, malgré les plus ardents efforts du sophisme.

Ce monde supérieur surnaturel renferme des êtres immatériels qui ne peuvent être que des intelli-

gences, à tous les degrés possibles de puissance. Et il y en a nécessairement une qui surpasse toutes les autres, et qui est l'intelligence sans limites.

Il a fallu examiner les armes mises en œuvre de nos jours par la grande négation pour détruire dans l'intelligence humaine jusqu'au souvenir de ce monde surnaturel. Et nous avons vu combien les efforts de la Science, même la plus incrédule, tendent invinciblement à nous ramener à ce grand objet.

La destinée de l'être humain est un problème dont la solution ne peut échapper aux investigations de la science. C'est le plus grand et le dernier de ses problêmes. Elle doit en venir à proclamer que l'homme est destiné à ce monde supérieur auquel il appartient dès à présent par sa plus noble partie. L'homme est créé pour aimer et servir Dieu dans ce monde, pour le posséder dans l'autre. Si cette vérité ne nous est pas encore donnée explicitement par la science, il est incontestable qu'elle jaillira de l'étude qui nous fera connaître les liens qui unissent les êtres entr'eux, et tous avec la cause première des choses.

La Science, frappée de la place exceptionnelle occupée par l'homme dans l'échelle des êtres, n'en est encore qu'à hasarder ses premières affirmations

sur l'existence, dans l'être humain, d'un principe immatériel supérieur à tout ce qu'elle a le pouvoir d'y analyser. L'immortalité, la vie future, sont au bout de ces affirmations.

Voilà, à coup sûr, de belles *découvertes* scientifiques. Ce ne seront pas des surprises nouvelles pour les hommes; mais il n'en faudra pas moins admirer la science si elle s'enrichit jamais de pareilles vérités, par le simple secours de la méthode expérimentale, par l'étude des perfections propres aux créatures, en un mot par la connaissance des classifications.

Cette étude en entraîne une autre qui la mène à une vérité non moins belle que les précédentes : c'est l'étude des procédés de la Nature à l'égard des êtres qu'elle régit, la connaissance du genre d'action qu'elle exerce sur eux.

La science, en parlant de cette puissance qui préside à tous les mouvements des êtres, ne l'appelle pas *Dieu*, ni le *Créateur*. Elle dit la *Nature*. Et nous n'avons vu nulle difficulté à parler comme elle. Elle nous apprend donc que la Nature a pourvu avec une incomparable sollicitude à ce que toute créature entrant dans l'être trouve toujours autour d'elle les moyens d'arriver à sa destination. Elle fait en sorte que cette créature sache distinguer l'utile du nui-

sible, s'en rapportant ensuite à elle du soin de s'emparer de ce qu'il lui faut. Mais la Nature pousse plus loin la prévoyance; il y a toujours pour les êtres un certain utile absolument indispensable à son existence, c'est-à-dire à sa destination. Et pour celui-là, la Nature ne s'en rapporte jamais à la créature du soin de se le procurer. Elle le lui fournit avec une luxuriante prodigalité, comme l'air, l'eau et tous les éléments de première nécessité pour la vie organique. La Nature n'a pas fait pour l'homme moins que pour les autres êtres. Celui-ci étant destiné à une vie future, il est impossible qu'il n'ait pas reçu de la Nature l'utile le plus indispensable à cette destination. Il s'agit de pourvoir, en vue de cette vie future, une intelligence, c'est-à-dire une substance qui ne vit que d'aliments intellectuels, ou de vérités. C'est dans cet ordre de choses que doit se trouver l'utile absolument indispensable à la destinée d'un pareil être.

Ce que la Nature a dû fournir à l'homme à cet effet pourra porter des noms techniques, propres au vocabulaire de la Science. Nous l'appelons simplement *Révélation*. Et nous disons que la nécessité d'une révélation doit être proclamée par la Science même, si elle en vient à affirmer l'existence

dans l'homme d'un principe immatériel et immortel. C'est une conséquence forcée et inévitable.

Tous les êtres peuvent manquer leur destinée, par suite de leurs imperfections. Et l'homme n'échappe pas à cette loi commune. Il lui est donné de gaspiller cette lumière nécessaire qui est la condition absolue de sa destinée. Et une fois perdue, quoi qu'il fasse, il ne la retrouvera pas plus qu'il ne retrouverait le membre séparé de son corps. Il en gardera des débris, des souvenirs, des lueurs. Il en pourra conserver ou retrouver à l'occasion ce qui ne passe pas la mesure de son pouvoir intellectuel. Mais ce qui est perdu sans ressource pour lui et pour ceux qui pourront naître de lui, c'est ce feu d'amour qui lui assigne sa véritable place dans le monde auquel il est destiné. Il subit en cela la loi de tous les êtres de la Nature sans exception. Si c'est le premier des hommes qui a failli, toute l'espèce est perdue et doit disparaître, comme disparaît de la Nature toute superfluité.

Or, il n'est que trop certain que la chûte a eu lieu. L'homme, et le premier de tous, a manqué sa destinée. Et cependant l'espèce est restée sur la terre; et, phénomène encore plus inconcevable, il y a des descendants de ce premier pécheur qui connaissent

leur état d'origine, qui sentent et combattent leur mal, et en qui brûle de nouveau cette flamme qui semblait irrévocablement éteinte. Prodigieuse anomalie, qui n'a qu'une explication possible pour la raison : c'est de supposer dans l'Auteur même de la loi de Nature une perfection d'amour portée au point de pouvoir faire GRACE, c'est-à-dire de supprimer la compensation légale due à la violation de la Loi. C'est sacrifier la Loi. Or, il est évident que cette perfection de l'amour est dans le ciel, par cela seul qu'elle est aussi en imitation sur la terre. Elle n'est ici-bas que pour nous avertir que le Type en est là-haut. Quiconque pardonne fait un sacrifice. Le pardon suprême suppose aussi un sacrifice suprême. Et il fallait, pour que les hommes eussent le profit de ce pardon, non-seulement qu'ils en fussent informés dès l'origine de leur mal, mais qu'ils en eussent la preuve la plus irrésistible qui pût convaincre leur esprit. Il fallait que les sens mêmes, leur source de certitude la plus infaillible, leur rendissent témoignage du sacrifice divin; et non pas une fois en passant, dans le cours de leur histoire; mais toujours, continuellement à partir de la première heure fixée pour sa consommation. L'efficacité de la miséricorde était à cette condition. Et la résistance qui

se manifeste sur toute la surface du globe contre ce sublime et constant appel de l'amour, ne prouve que trop, hélas! que cette perpétuation du sacrifice n'était pas une sollicitude superflue. Elle était de nécessité absolue dans le dessein de la miséricorde. Car qui se soucierait aujourd'hui sur la terre d'un sacrifice consommé dans un obscur coin du globe, sous les yeux de quelques rares témoins informés de sa véritable valeur, et impuissants à en perpétuer l'efficacité par la simple transmission du souvenir? Il faut qu'il leur soit donné aussi de perpétuer l'acte même du sacrifice, sinon le prix n'est que pour eux, qui ont vu; tout au plus pour quelques-uns après eux, qui les croiront sur parole. Il ne sera pas pour tout le genre humain, s'il ne frappe pas les yeux de tout le genre humain. C'est limiter la Miséricorde.

Jetons maintenant, pour finir, un dernier regard sur ce saisissant tableau de l'amour divin aux prises avec sa créature terrestre pour la tirer de l'abîme, et essayons de suivre la trace de son œuvre sur la terre depuis le moment solennel où la Loi sacrifiée est apparue aux hommes en victime expiatoire.

Cette Victime ne peut plus un seul instant quitter la terre, si elle est vraiment envoyée par la Miséri-

corde d'en haut; si elle est elle-même la Miséricorde : car la Loi est le Créateur même. Elle ne doit plus cesser d'être visible aux hommes, tant qu'elle aura à cœur de les ramener à la lumière perdue. Et il est certain que la Miséricorde ne sera pas plus limitée dans le temps que dans l'espace. Il faudra donc qu'il y ait sur la terre une institution toute divine, exclusivement destinée à perpétuer, non pas le souvenir du sacrifice, ce serait œuvre inutile, mais le sacrifice lui-même.

On sait que ce qui constitue la véritable ruine de l'homme, c'est l'extinction en lui des lumières reconnues nécessaires à l'accomplissement de sa destinée. La consommation du sacrifice ne peut donc avoir d'autre but que de lui rendre ces lumières, de rallumer sa flamme éteinte. La Victime descendue du ciel les lui rapporte nécessairement. C'est le dépôt primitivement perdu qui lui est rendu. Et ce dépôt restera en permanence, aussi bien que la Victime, à la portée et à la disposition de tous les hommes. Il faut que le plus grand, comme le plus humble d'entr'eux, qui, cédant aux coups de la Miséricorde, se précipite enfin aux pieds de la Victime, puisse immédiatement puiser au dépôt sacré et y former son intelligence.

L'institution qui perpétuera le sacrifice sera donc en même temps chargée de conserver le dépôt, et d'en illuminer les âmes rendues à la lumière. Ce sera une institution enseignante, toute composée d'éléments humains. On n'en conçoit pas d'autres possibles. Elle sera formée exclusivement de ce limon flétri, qui, de lui-même, ne cesse de tendre à se rejeter dans l'abîme dont il est à peine retiré. Et cependant, il ne faut pas trembler sur le sort du dépôt, sur l'avenir terrestre de la Victime. Le doigt de la Miséricorde est là en permanence, comme la Victime elle-même. Ou pour mieux dire, doigt et Victime, c'est tout un.

Institution prodigieuse, que chacun peut voir de ses yeux ; où chacun peut se reconnaître en personne, à n'y considérer que le limon dont elle est pétrie ; et qui, cependant, ne chancellera pas, ne faillira pas à sa mission de conserver le dépôt, d'en édifier les âmes, d'offrir le sacrifice ! C'est une Autorité sur la terre, et quelle Autorité ! Qui trouvera son égale dans les conseils des hommes ?

Qu'on y veuille bien songer. Il s'agit de ne plus perdre et de garder à jamais un trésor une première fois perdu, puis retrouvé, par la plus étrange des *folies de l'amour*.

Court-il donc des dangers? Que peut-il advenir, sinon que, accepté par les uns, il soit simplement repoussé par les autres? Trop heureuse l'humanité, si l'œuvre de la rédemption eût pu s'accomplir sans autre orage que la lutte intérieure des âmes contre l'action divine! Qui ne connaît cette grandiose histoire du sacrifice divin se perpétuant d'âge en âge? Rappelons-la à grands traits, dans ce qu'elle a de purement humain.

Une des marques les plus certaines de la dégradation de la pensée chez les nations, c'est l'ignorance de cette délectation intérieure que cause dans les âmes l'aspect des choses qui surpassent en grandeur toutes les puissances de notre être. Or, on sait, à cet égard, à quel infime niveau était tombé l'esprit humain dans l'antiquité païenne. Toutefois la dégradation universelle ne fut pas sans de magnifiques exceptions. Il y eut de grands hommes qui, s'élevant par la seule puissance de leur génie à une conception singulièrement exacte du monde surnaturel, ont parlé avec enthousiasme de la jouissance intime produite en eux par cette contemplation purement intellectuelle. Ils n'en imaginent pas de comparable à celle-là, entre toutes celles qu'il est donné à l'homme de connaître dans la vie. Et cependant, ils

ont reconnu qu'ils n'entrevoyaient de ce monde supérieur que de faibles lueurs, comme d'imperceptibles échappées sur un éblouissant océan voilé à leurs regards. Ils ont pressenti ce que pourrait devenir ce bien-être, si le voile qui dérobait encore ces magnificences à leurs yeux venait à tomber. Ayons l'espérance qu'ils n'ont pas pressenti en vain, et que le voile est tombé pour eux, selon leurs nobles désirs. Il n'a pas été en leur pouvoir de vulgariser autour d'eux les connaissances qu'ils avaient acquises sur ce monde, ni, par conséquent, les joies sublimes qu'ils en avaient ressenties. Ce pouvoir n'est donné à aucun homme.

A un moment donné, cependant, ces mêmes connaissances se sont soudainement vulgarisées parmi les hommes, avec des développements que ces grands génies ne pouvaient même pas soupçonner. Et il advint qu'elles se répandirent avec une profusion inconnue jusque là, non plus chez une rare élite, mais dans une multitude d'intelligences; de telle façon que *les joies de la contemplation divine,* pour parler le langage de la philosophie antique, se trouvèrent être le partage des simples aussi bien que des plus brillants esprits. Il y eut comme une crue énorme et subite du niveau des intelligences;

et depuis lors le niveau a pu s'étendre en surface, mais n'a plus varié en hauteur.

Voilà dix-neuf siècles que ce singulier phénomène s'est produit. Quelle en est la cause? Quel genre d'éloquence a pu prévaloir sur cette multitude humaine pour lui imprimer une persuasion qu'elle n'avait jamais eue, et remarquable surtout par sa puissance de propagation à travers les générations? Quel merveilleux génie a eu le pouvoir de produire tout à coup ce vaste et perpétuel courant de l'intelligence humaine vers les choses de surnature? Ce n'est pas là, à coup sûr, l'œuvre d'une école de philosophie; car nous connaissons la profonde impuissance de toute philosophie humaine à produire aucune persuasion sur les masses. Quelle est donc la cause du grand phénomène de la persuasion chrétienne? Chacun le sait.

Un homme apparaît un jour sur la terre et dit : « *Je suis DIEU. Je suis le prix de votre rédemption!* » Un flot le repousse avec fureur, un autre flot l'accepte avec amour; et dès ce moment commence la lutte la plus colossale qui se soit jamais vue. Toutes les luttes humaines s'épuisent autour d'un même objet, toutes sans exception. Chacune dure plus ou moins, mais a toujours une fin. Ou l'objet disparaît, ou

l'homme s'arrête de lassitude. Toute lutte s'éteint pour faire place à une autre. C'est la loi de toutes les choses humaines. Ici, rien de pareil. La lutte a été de tous les instants, depuis sa première heure; jamais plus ardente et plus vive qu'aux moments où elle semble plus près de finir. Nous la voyons de nos jours, non pas renaissante, mais ce qu'elle a été de tout temps, et surtout aux époques des plus formidables crises.

EST-IL DIEU? N'EST-IL PAS DIEU? Pour un OUI, pour un NON, les hommes luttent, depuis dix-neuf siècles, avec une incroyable furie, sans jamais se lasser, ni se décourager. Et l'objet de la lutte, le CHRIST, reste debout, comme aux jours de Pilate! Il demeure vivant parmi les hommes, et son sacrifice s'accomplit chaque jour sous leurs yeux; Miracle permanent, sans lequel il n'y a ni rédemption ni miséricorde. C'est la perpétuité du miracle qui fait la perpétuité de cette lutte surhumaine. C'est cette Victime de tous les instants que les hommes s'acharnent à vouloir chasser de la terre. Et il faut que la Miséricorde s'exerce jusqu'à la fin des siècles, à l'encontre de cette fureur insensée, pour ceux-là mêmes qui en sont possédés. Et il faut que de ces furieux, l'Homme qui se dit Dieu, qui se dit Victime

céleste, tire les éléments de l'institution destinée à être l'instrument de la Miséricorde. Et, miracle dans le miracle, il y réussit ! Il est nécessaire qu'il y réussisse, pour que la Miséricorde ne soit pas un vain nom.

Tant que la Victime sera debout, la fureur des hommes pour la renverser ne se ralentira pas un seul instant ; et il faut qu'elle reste invariablement debout pour recevoir dans son sein quiconque d'entre ces aveugles consent enfin à ouvrir les yeux. Voilà l'obstination de l'amour. Elle restera donc, battue, frappée sans relâche, mais toujours debout, jamais atteinte. Son institution, son instrument terrestre s'étendra partout où il y a des hommes, mais aura quelque part une racine toujours féconde, une assise inébranlable. C'est sur ce point que la tempête sera déchaînée avec le plus de violence ; parce que, la base entamée, l'institution croule, la Victime cesse d'être sacrifiée, la miséricorde est vaincue. L'assise supportera donc tous les coups de la tempête, et y résistera à perpétuité. Là, par conséquent, devra être gardée contre toute souillure la source de la vie des âmes, ce dépôt révélé rendu par la Victime. Les coups de la tempête contre ce céleste aliment seront de tous les instants; l'erreur sous ses my-

riades de formes tentera sans cesse de s'y glisser pour empoisonner et tarir de nouveau la source. Elle réussira sur mille points de l'édifice; elle mutilera et tranchera des rameaux du grand arbre; mais elle devra de toute nécessité se briser sur le tronc; elle n'entamera jamais les racines qui envoient au loin la sève réparatrice. Il faut à une pareille institution une source alimentée d'en haut et qui ne coure jamais le risque d'être tarie ou empoisonnée. L'ennemi ne sommeillera pas. Il y aura donc aussi une garde vigilante qui ne sommeillera pas non plus; qui se tiendra à toute heure prête à verser dans les âmes la pure lumière du ciel. Il y aura donc sur la terre, au cœur même de l'institution nécessaire à l'exercice de la miséricorde, *un oracle de vérité infaillible et permanent,* constamment à la disposition des âmes. Il n'y en aura qu'un, et ce sera la clef de voûte de tout le plan divin.

L'Église, la sainte Église du Christ, est debout, indestructible comme son fondateur. Elle lutte. En quels temps a-t-elle jamais plus lutté qu'aujourd'hui? Toutes les puissances, toutes les passions de la terre sont conjurées contre elle. Les souverains et les peuples, qui se déchirent entr'eux, conspirent à l'envi la ruine de ce gigantesque monument, qui est le

salut de tous. Toutes les grandes lois sociales, partout décrépites et foulées aux pieds, semblent ne plus conserver de force que pour briser la plus haute autorité qui se soit jamais vue, et la seule subsistante aujourd'hui parmi les hommes. Jamais les innombrables voix de l'impiété ne se sont déchaînées contre elle avec un plus monstrueux accord.

L'Église, comme toujours du reste, voit des résistances surgir même de son propre sein, de ce limon impur dont elle est faite. Ecoutez ces voix qui s'élèvent en ce moment même pour enseigner au monde que l'Église n'est l'organe infaillible de la lumière révélée qu'aux jours de ses grandes assises, et que dans les intervalles les âmes restent sans recours assuré et immédiat contre les tentations de l'erreur. Ils veulent imposer silence à l'Église assemblée, sur la plus nécessaire de ses prérogatives. Ce sont des enfants qui s'élèvent contre leur mère, et qui travaillent à détruire tout le plan divin.

Mais le plan divin est indestructible, et l'Église fait son œuvre, calme, vivante, toujours jeune et pleine de sève au sein même des ruines qui croulent partout autour d'elle, et sous lesquelles on veut en vain l'anéantir.

J'achève cette première et incomplète *Étude* au moment d'une des plus redoutables crises que la société chrétienne ait jamais subies; d'une de ces crises qui font la joie de l'impiété, en lui montrant l'Église prête à sombrer pour toujours. Ému par la grandeur de la tempête, mais tranquille sur le sort du vaisseau auquel j'ai livré mes destinées, j'ai voulu joindre ma voix faible et lointaine au grand concert élevé par les enfants de l'Église contre les ennemis de la Mère commune. Je n'attends pas que cette voix puisse avoir grand écho dans le tumulte régnant. Mais elle est comme le cri de l'âme poussé de l'abîme vers la Main tendue pour en retirer tous les hommes. Trop longtemps disciple fervent de la philosophie du jour, et tardivement remis à flot par cette Main jusque-là inconnue, j'ai senti le néant et la misère de l'incrédulité. Puis, cherchant Dieu, j'ai connu à mon tour *ces joies de la Contemplation divine,* déjà pressenties par le génie de la philosophie, et devenues désormais le patrimoine du chrétien. Le dépôt surnaturel confié à la garde de l'Église m'est apparu comme le plus splendide faisceau de lumières qui pût être proposé aux investigations de la raison; éclairant l'intelligence d'un éclat incomparable là où l'intelligible n'en

dépasse pas la mesure ; et, partout ailleurs, défiant la contradiction avec une invincible évidence. Je livre au papier le fruit de mes recherches, peu confiant dans la qualité de mon œuvre ; mais heureux de pouvoir donner à l'Église un gage d'amour et de soumission, en répudiant publiquement les décevantes idoles du temps passé.

FIN.

TABLE DES CHAPITRES.

CHAPITRE III

L'INTELLIGENCE ET L'INTELLIGIBLE

CHAPITRE IV

LES INTELLIGENCES SUPÉRIEURES

CHAPITRE V

LA SCIENCE MODERNE

CHAPITRE VI

PRINCIPE FONDAMENTAL

CHAPITRE VII

LA SYNTHÈSE SCIENTIFIQUE

CHAPITRE VIII

LES LIENS SURNATURELS

CHAPITRE IX

L'ÉCHELLE DES ÊTRES

CHAPITRE X

L'ACTION SURNATURELLE

CHAPITRE XI

LA MISÉRICORDE

